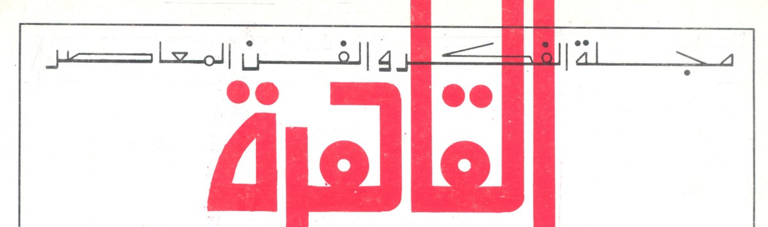


العدد (١٥٦) نوفمبر ١٩٩٥

اكتشاف جديد لباحث فرنسى

كيف علمت الحضارة المصرية أوروبا

الماركسية الجديدة فى مصر

موالد مصر المحروسة

حلمى التونى 95

الغلاف الأول :
رسم للفنان : حلمى التونى



مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب



العدد (١٥٦) نوفمبر ١٩٩٥

الثمن فى مصر: جنيهان

الثمن فى الخارج

العراق ـ ١٥٠٠ فلس ـ الكويت ١,٢٥٠ دينار ـ قطر١٥ ريالا ـ البحرين ١,٥٠٠ دينار ـ سوريا ٧٥ ليرة ـ لبنان ٣٠٠٠ ليرة ـ الأردن ١,٢٥٠ دينار ـ السعودية ٢٠ ريالا ـ السودان ٤٧٠٠ ق ـ تونس ٤ دينار ـ الجزائر ٢٨ دينارا ـ المغرب ٤٠ درهما ـ اليمن ١٧٥ ريال ـ ليبيا ١٫٦ دينار ـ الإمارات ١٥ درهما ـ سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال ـ غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتا ـ لندن ٤٠٠ بنس ـ الولايات المتحدة دولاران.

الاشتراكات فى مصر :

عن سنة (١٢ عددا) ٢٤ جنيها مصريا شاملا البريد.

الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عددًا] :

- البلاد العربية: أفراد ٣٠ دولارا، هيئات ٥٢ دولارا شاملة مصاريف البريد.
- أمريكا وأوروبا: أفراد ٤٨ دولارا، هيئات ٧٠ دولارا شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية ـ القاهرة ـ ١١١٧ كورنيش النيل ـ فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥

القاهرة

العدد ١٥٦ نوفمبر ١٩٩٥

فهرست:

المواجهات

الفصول والغايات

المراجعات

المحاورات

الإشارات والتنبيهات

من المحــــــــــرر

«القــــــــاهــرة»
على رصيف المدن العربية

في ظل غياب معظم المنابر العربية أو توقفها أو موتها مثل «الناقد»، و«الوحدة» المغربية، و«الدوحة» القطرية، وتعثر «الآداب»، و«الأقلام»، و«آفاق عربية»، من المنابر الجادة، والتي ساهمت في صياغة العقل العربي خلال نصف القرن الأخير، تواصل «القاهرة» طريقها متسلحة بالفكر الحرّ والمتقدم، في خط المواجهة الأول من أجل صياغة مشروع ثقافيّ وفكري مستنير، ومما يُفرحنا أنّ «القاهرة» أصبحت المجلة الأولى في العالم العربي، وهو ما يحزننا في الوقت نفسه لغياب المنابر الجادة أو هجرتها إلى خارج بلدانها، لأننا نريد أن يكون هناك أكثر من منبر عربيّ.

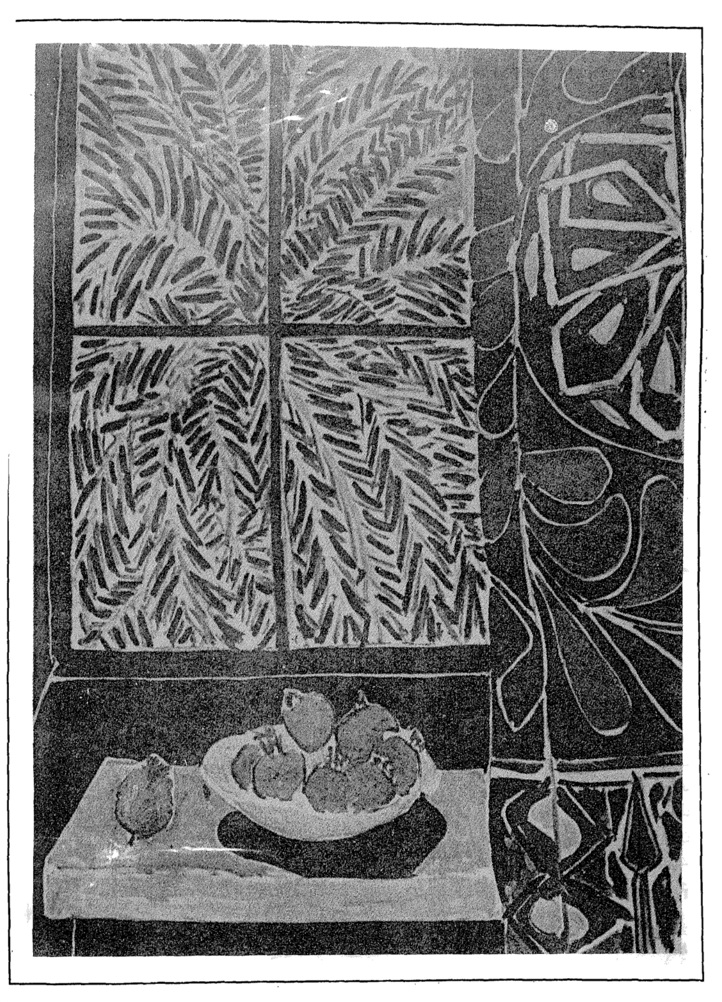
ومنذ العدد (١١٦) يونية ١٩٩٢ ونحن نواصل نشر ما أردنا أن ننشره من مشروع حضاري - دون أن نوصد الباب - لكل التيارات الثقافية، ولم نخص مصر فقط، بل نشرنا لمعظم مثقفي العالم العربي، ضمن رؤيتنا وفكرتنا دفاعًا عن التنوير والعقل الحرّ.

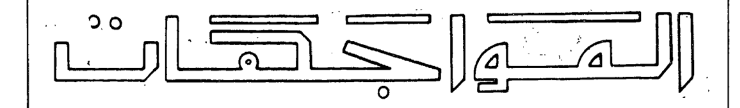
وإننا نجني الثمار الآن عبر آلاف الرسائل والمواد التي تصلنا للنشر من أنحاء العالم العربي، بل من عواصم غربية أيضًا، وبالتالي أصبحت «القاهرة» بعد ثلاث سنوات وبضعة أشهر أهم منبر عربيّ، ونتمنى من خلاله أن نواصل مسيرتنا في هذه اللحظة المتغيرة لنقف في مواجهة الخط الأول للدفاع عن العقلانية.

ومن يطالعْ ما نشرناه عبر السنوات الماضية يكتشفْ أننا لم ننفصل عمّا طرحناه منذ العدد الأول، وقد كنا نلمح منذ البداية ما سيؤول إليه حال الفكر العربي، وصعود التيارات التي تتلفع بالعنف من أجل العودة إلى ماضٍ وهميّ. ومن هنا تبرز أهمية ما نشرته «القاهرة» بوصفها المنبر العقلاني صاحب المشروع.

تبقى نقطة أخيرة. نتمنى أن تصل «القاهرة» ليد كل قارئ عربي، وهذا ما نلمسه من سؤال معظم المثقفين العرب، سواء عن طريق الرسائل أو اللقاءات المباشرة أو عبر المهرجانات الثقافية. ■

التحرير





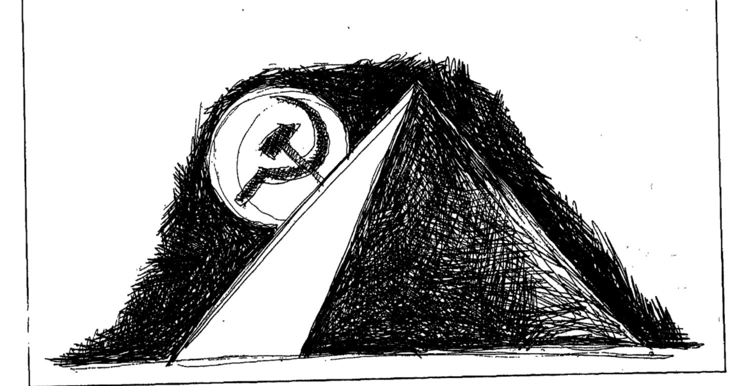
الماركسية الجديدة فى مصر

عادة ماتقوم «القاهرة» بالتخطيط لمحاورها، أى لا تنتظر البريد لتجمع منه ماتنشر، لكن هذا الملف وفجأة تكوّن لدينا فى فترة متقاربة، وكأن كاتبيه على موعد .. هل هذا لأن الباحثين الجادين، وجدوا فى الكلام المبتذل عن واحدة من أهم المدارس الفكرية أمرًا غير مقبول، على الأقل من الناحية العلمية ؟

أم ماذا ؟

هذا هو السؤال الذى يكمن خلف هذا المحور الذى خطط له هؤلاء الباحثون فلم يكن أمام المجلة إلا أن تستجيب لهم.

الماركسية الجديدة فى مصر





أوروبـــا المـــوحــــــــــدة

ونموذج اشـتـراكيـة المستقبل

محمد عبد المنعم شلبى

باحث فى علم اجتماع المستقبليات

قـلمَ الحــــديث الآن عن (الاشتراكية) فى وقت وصمت فيـه بكثيـر من الوصمـات التى قلبت مفهومها الجوهرىّ رأساً على عقب؟

ـ وكـيـف لنا أن نتـحـدث عن هذه الاشـتراكيـة فى أحد مـعـاقل الرأسـماليـة العالمية الحالية؟

ـ وأخيراً، عن أى اشتراكية نتحدث، وما المؤشرات العيانية (الدالة) التى جعلتنا نطلق هذا التعبيـر ـ الاشـتـراكيـة ـ على (تجربة) أوروبا الموحدة؟

تساؤلات متعددة تحتاج الإجابة عنها لتحليلات موسعة ومفصلة، ولكن علينا ـ فى البـداية (أولا) وقـبل الشـروع فى عـرضنا هذا ـ أن نلفت النظر إلى مـسألة فى غاية الأهمية، فعليها تنبنى الدراسة بكاملها، ألا وهى، أن رؤيتنا فى هذا المقام ليست رؤية آنية لحاضر الأوضاع بأوروبا الغربيـة، بل هى (رؤية مـسـتـقـبليـة) لتلك الأوضاع، بنيت على أساس أحد أساليب الدراسة المستقبلية، وهو:

«الاشتقاق المستقبلى للمسار ـ Trend Ex-trapolation»،

هذه الرؤية ـ المسـتـقـبليـة ـ التى أصبـحت من مستلزمات الباحث العلمى فى كـافـة المجالات فى وقـتنا الحـاضـر، والتى سيكون لها الغلبة فى المستقبل على تلك الرؤى التى تقصر مدى رؤيتها على مـاضى الإنسان أو حـاضره أو همـا معـاً، دون أن تمتد بها إلى مستقبله. وكما قال الشـاعـر جـون دن G. Doone، الكائنات ذوات الطبيعة الأدنى أسيرة الحاضر، أما الإنسان فكائن مستقبلى» [١].

ـ وكـذلك إن علينا (ثانيًا) أن نضع فى الاعتبار حقيقة مؤداها : أن الدول المكونة لأوروبا الموحـدة، هى دول مـتـفـاوتة المستويات الاقتصادية والتكنولوجية ـ كما هو حـالها لغوياً ومـذهبياً ـ وبشكل وبنسب تتجذر وضوحاً عندما نتحدث عن ألمانيا، إنجلتـرا، فـرنسـا من ناحـيـة، واليـونان وأسبانيا من ناحية أخرى.

لقد أردت مما سبق أن أضع حقيقتين واضحتين موضع الاعتبار، ينبنى عليهما بناء بكامله، تكثيفهما:

(١) أننا نتناول حالة تجربة مستقبلية ـ وليست حالة حـاضرة ـ موضع الدراسة

والتحليل. (وهى الحقيقة التى تتعلق بطريقة «نظر، وسير، وبناء» دراستنا بالكامل).

(٢) كذلك أن التفاوتات والتباينات (المفرقة) بين دول الوحدة المنتظرة، هى من الجوانب الأساسية والمعتبرة التى يقوم على أساسها ويتحقق افتراضنا الخاص باشتراكية تجربة الوحدة الأوروبية.

(وذلك فى حالة إتمام الوحدة الأوروبية كما هو متوقع ومخطط لها).

ـ بعد هذا التأسيس الممهد، أعتقد أن الإجابة عن التساؤلات التى طرحناها بداية قد أصبح متطلبًا، ولذا فإن علينا أن نضع الآن خطوط سيرنا للوصول إلى ذلك الهدف، مع الوضع فى الاعتبار أن عرضنا التالى لن يقدم مجرد إجابات جامدة عن تساؤلات ـ الطريقة المدرسية ـ بل إن قراءة الدراسة بشكل شامل ستوصلنا إلى ما نبغيه بيسر وسلاسة.

وترتيبًا على ما سبق نتناول فيما يلى:ـ

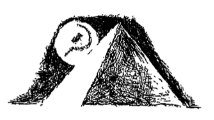
أولا: المؤديات التى تحقق اشتراكية المستقبل فى أوروبا الموحدة.

ثانيًا: جوهر الاشتراكية الحقة (اشتراكية المستقبل).

ثالثًا: مؤديات القول باشتراكية تجربة الوحدة الأوروبية.

أولا: المؤديات التى تحقق اشتراكية المستقبل فى أوروبا الموحدة:

ـ إن المبادئ والقيم والثقافات والأفكار والفلسفات، بل والسياسات ـ بشكل عام ـ لا توجد فى فراغ، أو من



الماركسية الجديدة فى مصر

فراغ، فهى توجد مع الواقع الإنسانى، وهى تشتق وتولد وتنتج أساساً من خلاله، وذلك عبر سنوات وأجيال متعددة يمكن لمن أراد أن يتتبعها أن يجد لها وجوداً تاريخيًا مرتبطًا بحياة وتجارب جميع الشعوب الإنسانية، وهى التى تمثل زاداً ونبعًا لا ينضب يتم اللجوء إليه عند محاولة رسم معالم طريق للسير يتوافق مع المتغيرات المتلاحقة فى عصرنا الحاضر والمستقبل.

ـ ولو أننا أمعنا النظر فى تجربة الوحدة الأوروبية لوجدناها تقدم مثالا واضحاً على ذلك.

إن للشعوب الأوروبية تاريخًا طويلا مع الفكر والمبادئ ذات الروافد الاشتراكية بكافة تنوعاتها (من الفابية إلى الشيوعية). ولذلك فإنه ـ وتبعًا لما سبق أن ذكرناه ـ عندما تم رسم الطريق للوحدة الأوروبية والتخطيط لها منذ عام ١٩٥٧، كان لتلك المبادئ والقيم أثرها الواضح على هذه العملية.

ورغم كافة الانهيارات التى تمت على الجانب الشرقى من العالم، فإننا نجد أن هناك فرقًا أساسيًا وجوهريًا بين: (١) أن يتم فرض المبادئ والأفكار على الواقع ولا يطبق منها سوى أقل القليل، (٢) وبين أن تنبع هى ذاتها على هذا الواقع كنتاج طبيعى وغير قسرى ودون الحاجة إلى إطلاق المسميات عليها.

ـ ولعل الافتراق الأساسى فى كون التجربة الأوروبية فى الوحدة تطبق المبادئ الاشتراكية ـ كما سنرى ـ دون أن تلجأ إلى الأساليب والإجراءات القهرية، واتسام هذه المبادئ بمرونتها التى تبعدها عن الدوجماتية ـ أى تطبيقها للجوهر ليس الصيغ الجامدة ـ نقول إن لذلك أسباباً وعوامل مؤدية، فإلى جانب أن أوروبا ـ الغربية تخصيصاً ـ هى مهد الأفكار الاشتراكية، الفابية، السانسيمونية، الأوينية، الماركسية.. الخ، فإن هناك كذلك عوامل أدت إلى عدم جمودهذه الأفكار ذاتها. فكما ذكرنا، أن الفكر ـ بمفهومه الموسع ـ وليد واقع معين وهذا الواقع الذى قد يعمل على تنميته وتطويره، أو هو قد يعمل على كبته وتشويهه.

هذا وقد يكون الحديث بشكل أكثر تفصيلا حول العلاقة بين الفكر والواقع شيئًا ضرورياً ومتطلبًا فى حالتنا هذه، وليكن لنا فى حديثنا التالى تطبيقًا واقعيًا يدخلنا بشكل مشروع إلى صلب ومحور موضوعنا محل التناول. وهو الحديث الذى يعد بمثابة مناقشة لمؤديات تحقق اشتراكية المستقبل فى أوروبا الموحدة.

ـ ولكن، وقبل الخوض فى تناول تلك المؤديات أود أن ألفت الانتباه إلى نقطة أساسية، وهى أن مسألة الرغبة الأوروبية فى دخول حلبة المنافسة العالمية كقطب له وزنه فى مقابل التكتل الأمريكى (الولايات المتحدة وكندا) من ناحية، ومجموعة جنوب شرق آسيا(اليابان والتنينات الآسيوية) من ناحية أخرى، ليس هو محور الاهتمام الأساسى فى هذا المقام، فإذا كان عامل المنافسة العالمية قد أدى (أساسًا) إلى حدوث الوحدة، فإن حديثنا هنا هو عن (اشتراكية) هذه الوحدة والعوامل المؤدية إلى تجسدها.

- ولننتقل الآن إلى تناول تلك المؤديات (العوامل الدافعة) - الفكرية والبنائية - بشكل أكثر تفصيلا:-

(١) الانتقال من الإطلاقية (الدوجماتية) إلى النسبية (المرنة):

لعل الملاحظ أن (الفكرة) تولد ثم تتبلور.... وقد تصبح فى فترة من فترات تطورها متسمة بقدر من الدوجماتية، وأن كثرة تناولها بالعرض، والنقد، وإعادة تحليلها، وتفسيرها، ومراجعتها وتقييمها... الخ، قد يكسبها سمة (المرونة) النسبية بقدر معين لتنحو بعيداً عن دوجماتيتها السابقة التى كانت عليها فى فترة من فترات تطويرها التاريخى.

وأن تاريخ العلم يمنحنا النظر فى نقلة رئيسية مرت به، عصفت بنسق كامل متكامل ينظرإلى العالم ويفسره من خلال (إطلاقية نيوتونية)، هذا النسق النيوتونى الإطلاقى الكونى يتسم بالشمول الذى يكون الإنسان فيه مجرد ذرة بسيطة، ولما كانت ثورة نيوتن هى المقدمة الطبيعية للثورة الصناعية التى قامت على أساس ميكانيكى وتميزت بظاهرة الإنتاج الواسع، فقد أعقب هذه الثورة فى أوروبا رد فعل طبيعى إلى حد كبير، وهو ما يسمى بالحركة الرومانسية فى أوروبا.. وهى حركة ضد إهمال الذات على حساب الموضوع ضد الإساءة إلى روح الإنسان التى هددتها فى رأيهم ثورة **نيوتن** والثورة الصناعية ذات الإنتاج الكبير ضد المدينة بمصانعها، الكريهة ودخانها القاتل ومن أجل الرفق بحياته العضوية الطبيعية بجمالها وألوانها (٢).

- هذا بخصوص الرد الفلسفى على الإطلاقية الميكانيكية (النيوتونية)، أما التحدى الجدى فقد تجلى واضحًا عندما جاء (آينشتين) بنسبيته الشهيرة والتى حولت المجرى فجعلته قائمًا على نسق متكامل (آخر) لرؤية وتفسير العالم، مغاير لسابقه ومفند له، فأصبح لنسبية النظرية والتفسير دورها المتجلى بوضوح فى كافة ميادين العلم الحديث - بل والحياة بكاملها - فأصبحت العملية بذلك مقترنة بالنسبية وهى - أى النسبية التى جعلت للمرونة - كبديل عن الدوجماتية والإطلاقية مكانتها ودورها فأصبح من يعتقد بامتلاكه للحقيقة المطلقة ما هو إلا واهم وذو فكر غير سوى.

(٢) الجدلية شرقًا ... وغربًا:

وترتيبًا على ما سبق فالملاحظ للأوضاع العالمية يجد أن العالم من خلال فترة الثنائية القطبية (شرق - غرب) قد ساده نمطان متباينان من أنماط الفكر والممارسة، ففى حين كان الكبت - وكبت النقد تخصيصًا - سائداً فى الشرق، نجد أن النقد الحر قد ظل فاعلا فى الغرب حيث توجد التيارات



آينشتاين

الفكرية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار وقد كان لتراكم الكم عبر عقود متتالية زمن يتحول فيه إلى كيف يتجاوز السابق بل ويحاول بكل قوة أن يحطمه ويعمل على محوه.

إن بقاء المجتمع بوصفه كياناً ديناميًا من البشر، يظل مشروطاً بحرية حركة جميع التيارات الفكرية النقدية داخله هذه الحرية النقدية تعمل الجدلية أما كبتها فهو يحبط تلك العملية، وهى - أى العملية الجدلية - شرط البقاء الأهم للمجتمع البشرى.

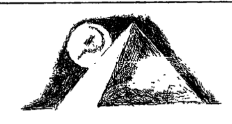
- لقد سادت (الإطلاقية النيوتونية) مجتمعات الشرق - الاشتراكى السابق - فظلت تعتقد فى امتلاكها الحقيقة المطلقة وحاربت من أجل إخفاء، وقمع، والتمويه على المخالف لكى يصبح اللون موحداً. وذلك فى حين سادت (المرونة والنسبية الآينشتينية) مجتمعات الغرب فكان المجال متاحًا للرأى ونقيضه فتولد الأفضل، والعملية تسير فى سيرورتها التاريخية.

- إن الصراع بنوعياته المتعددة (السياسى - الطبقى - الفكرى...) قد يكون إيجابيًا بدرجة كبيرة فهو يولد الجديد باستمرار، ولذا فليس شرطاً أن يكون كل صراع ذا آثار مدمرة.. وأن مجتمعاً تسوده المرونة ونسبية النظر ليعد أرضًا خصبة لتوالد أنواع من الصراع الإيجابى المجدد لبناءات المجتمع المتعددة، ومن ثم فهو يعمل على تطوير هذا المجتمع وتقدمه. وقد يكون من المفيد هنا الاستشهاد بإسهامات (**لويس كوزر** .L. Coser) الذى يعد أحد رواد مدرسة الصراع الاجتماعى الذين حاولوا «حقن» الوظيفية بدم جديد. بدأ (**كوزر**) مهمته بتوجيه النقد لنموذج التوازن البارسونزى

واصفًا إياه بالسكون والجمود، موضحاً أن الصراع لا يؤدى فقط إلى نتائج تفكيكية، بل يعمل أيضًا على إحداث توازن بين مختلف القوى الاجتماعية. وبدلا من أن يؤدى الصراع إلى تمزيق المجتمع، فإنه قد يكون بمثابة «صمام أمن» اجتماعى من شأنه الإسهام فى تحقيق التوازن والاستقرار. ومعنى ذلك أن الصراع يؤدى وظيفة مهمة تتمثل فى إيجاد معايير، وقواعد جديدة، وإعادة الوحدة بين الجماعات المختلفة، والتخفيف من حدة التفاوت الاجتماعى .. بدون الصراع إذن يسود المجتمع الركود، ذلك لأن الصراع يرتبط بالإبداع الاجتماعى الذى يؤدى بالتالى إلى التقدم التكنولوجى..

والنتيجة الأساسية التى يخلص إليها (كوزر) من ذلك كله هى أن المجتمعات التى تشهد «صراعًا نظاميا» هى تلك التى تتمتع ببناءات مستقرة ومتكاملة إذا ما قورنت بتلك التى تتميز بناءاتها بالجمود والسكون [٣].

والاعتقاد لدينا أن المجتمع الإنسانى قائم على الأعمال الحرة لكافة التيارات داخله، وأن جدلية تفاعلها يولد الجديد كمزيج أرقى مجاوز لسابقه، وليس شرطًا أن عملية التفاعل هذه متسمة دائمًا وبالضرورة بطابع الصراع، بل إن بعض أطراف التفاعل قد تتمم العملية التفاعلية عبر تسويات متعددة ومتنوعة، ولكن تبقى السمة الصراعية الجدلية ـ مع ذلك ـ هى المولدة للجديد باستمرار، ولكى تتم العملية الجدلية على وجهها الأمثل فإنها تحتاج إلى ظروف، أو لنقل إنها مشروطة بشروط أهمها: أن الوسط يتيحها ولا يكبتها فإن هى تمت بصورتها المطلوبة



الماركسية الجديدة فى مصر

تقوم بدورها فى التقدم والتطوير الإنسانى، والعكس بالعكس.

.... ولكن دعونا نطرح جانبًا مهمًا قد يصيب البعض بأن الحرية مطلقة فى الغرب وأنه النموذج المثالى للإنسانية. إن ما أردناه، هو فقط الحديث عن شرق كان يكبت المخالف تمامًا ويصادر عليه، فى مقابل غرب يتيح هامشًا أكبر للمناورة والحرية، فليس حديثًا إذن عن الغرب كما لو كان الجانب المنزه من العالم عن الأخطاء، بل إننا ننظر إلى أحوال واقع راهن، فلنكن أكثر صراحة بالقول بأنه ـ أى الغرب الحالى ـ الأفضل فى زماننا الراهن على مستويات هى بالتحديد متعلقة بالإشباعات المقدمة والممكنة داخله، وليس بالنسبة لسياسات يمارسها ـ الغرب ذاته ـ خارج نطاقه وخصوصاً تجاه العالم المتخلف.

(٣) التجديد الماركسى والتركيز على الأبعاد الإنسانية:

وتأسيسًا على ما سبق، وجدنا أن معظم رواد التجديد للفكر (الماركسى خاصة والاشتراكى عامة) قد أنجبهم واقع الغرب الذى يتيح التعامل الحر مع الأفكار والنظريات، ولا ينظر إليها نظرة (التابو) المقدس الذى يوصم من يحاول مراجعته بأنه من المرتدين.

وهكذا وجدنا: آلتوسير، سارتر ميلز، جولدنر، بولانزاس، هوركايمر، أدورنو، فروم، هابرماس، فيلمر، ....

إن هؤلاء جميعًا ساهموا فى تحرير الماركسية (على وجه الخصوص) من ربقة جمودها الذى كان سائداً فى الشرق، فلقد أتى حين من الدهر على الماركسية وقد تجمدت وأصبحت النظرية الانعكاسية (الستالينية) هى المورد الرئيسى لفهمها[٤]، فى حين قام هؤلاء المجددين بإعادة فهم، ومراجعة، وتطوير لمسلماتها الأساسية والفرعية، فأصبحت أكثر مرونة، وبعد أن كان الفوقىّ مجرد انعكاس آلىّ للتحتى، ثم تركيز ـ من جانبهم ـ على الجدلية بين البنائين فى آن معاً، كما تم رد الاعتبار للبناء الفوقى بما يتضمنه من وعى، وإرادة، وحرية إنسانية، وذلك، بالإقرار باستقلاليته النسبية. وأن التركيز على تلك الجوانب قد سود الاعتقاد بأن المرحلة ـ الراهنة من مراحل تطور النظرية الاجتماعية تتميز بسيطرة الاهتمام (بالجوانب الفكرية) فى مقابل التركيز على (الجوانب الاقتصادية) الذى كان سائداً خلال فترة تاريخية ونطاق جغرافى، بعينه، وهو ما دعا البعض إلى أن يطلق على المرحلة الراهنة من مراحل تطور النظرية الاجتماعية «مرحلة علم اجتماع البناء الفوقى»[٥] وإذا ما كان ما يميز الإنسان عن باقى الموجودات أن له ذات وإرادة ووعى فإن التركيز على هذه الجوانب ما هو إلا تركيز على إنسانية الإنسان. لقد بدأت هذه المحاولات الرامية إلى تحرير الماركسية منذ العقود الأولى من القرن العشرين وازدهرت خلال الخمسينيات والستينيات من هذا القرن. وقد كان لأفكار وكتابات هؤلاء المجددين ـ

هربرت ماركيوز وسارتر على وجه التخصيص - الاثر الفعال في الدفع والتحفيز وكذلك إعطاء المشروعية لحركات شباب الستينيات في الغرب، وذلك ضد المجتمع الرأسمالى بمظاهره وقيمه الاستهلاكية مطالبين بتحقيق إنسانية الإنسان وقيمه العليا، وذلك بعد أن كانت موجة (نهاية الأيدولوجيا End of ideology) التى بشر بها دانيال بل وآخرون، فقد سادت مبشرة بنهاية الصراع الأيديولوجي وبالسيادة النهائية للرأسمالية. هذه الحركات التى نبهت حكومات تلك الدول إلى أن قيم المجتمع الرأسمالى وآلياته وسياساته ليس لها من بد لكى تستمر من أن تخصب نفسها بقيم وآليات وسياسات لها الطابع الاشتراكى وكانت مرحلة طبعت فى ذاكرة وخبرة شعوب وحكومات الغرب.

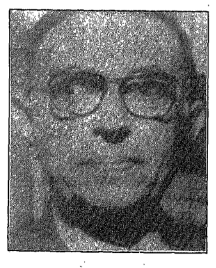
- والآن تتكرر المشاهد نفسها تقريباً - فمع دعوات (فوكوياما) الخاصة بنهاية التاريخ، والتى يعتقد من خلالها أنه يمهد السبيل نحو رأسمالية مطلقة فإن المستقبل على ما أعتقد لم يحمل معه شعوب ترضى بسهولة بأن ينتقص من حقها فى أن تعيش حقيقة وواقع إنسانيتها. وعليه فإن موجة تالية من موجات تخصيب المجتمع الرأسمالى الغربى - عامة - والأوروبى - خاصة - بالسياسات ذات الطابع الاشتراكى (الإنسانى) سوف يتم، وعليه فإننا نعتقد بأن (مجتمع المستقبل) فى الغرب وفى أوروبا الموحدة تخصيصاً - سوف يكون محملا بسمات اشتراكية لها الثقل الأكبر على الأخرى الرأسمالية. أو لنقل بأن مجتمع المستقبل هو مجتمع ينزع إلى تحقيق إنسانية الإنسان بتطبيق مبادىء هى أقرب إلى الاشتراكية منها إلى الرأسمالية، وذلك دون السقوط فى خطأ الجمود والتعسف وتغليب النصوص والصيغ الجامدة سابقة الفشل.

والخلاصة: أن مؤديات تحقيق اشتراكية المستقبل فى (أوروبا الموحدة) تكثيفها:

(١) إن المجتمع الأوروبى (بعامة) هو مهد الأفكار والمبادئ والقيم ذات الروافد الاشتراكية بتنوعاتها وتبايناتها المختلفة.

(٢) إن الوسط، أو المناخ الأوروبى ذا السمات الديمقراطية، والقائم على الحرية والمرونة ونسبية النظر والتفسير، قد أتاح التطور الخلاق المبدع لتفاعل جميع الاتجاهات الفكرية داخله عبر مستويات متعددة من التنافس والصراع وهو ما أدى إلى احتفاظ معظم تياراته بحيويتها ونشاطها..

(٣) إن المجتمع الأوروبى قد خبر أزمات (كأزمة كساد الثلاثينيات)، (وحركات اجتماعية وسياسية كالحركات الطلابية فى الستينيات) وتعلم أن المخرج منها متعلق ومرتبط بآليات وسياسات ومبادئ اشتراكية، فأقبل عليها يطبق الملائم منها دون تعسف، ودون تقيد بنصوص جامدة.



سارتر

(٤) إن (مهندسى الوحدة الأوروبية) فى معظمهم ذوو انتماءات اشتراكية، ويكفى أن رئيس (الهيئة الأوروبية) وهى الجهاز التنفيذى الرئيسى للجماعة هو (جاك ديلور) وهو وزير مالية فرنسى سابق، اشتراكى الانتماء.

(٥) وأخيراً، فإن الشعوب الأوروبية تمر الآن بتعسرات اقتصادية جمة كنتيجة لتطبيقها، للنيوكلاسيكية، وهى التى أدت إلى إفقار الأغلبية فى مقابل تركيز الثروات فى يد الأقلية، ولذا فإن غالبية الأوروبيين ينتظرون تحسنًا وإصلاحًا جذرياً فى أحوالهم المعيشية، الاقتصادية والاجتماعية.

ولننتقل الآن إلى عرض منظورنا المتعلق بجوهر الاشتراكية الحقة (اشتراكية المستقبل، ومؤديات القول بتحقيقها فى أوروبا الموحدة).

ثانيا: جوهر الاشتراكية الحقة (اشتراكية المستقبل):

وبعيداً عن كافة الإجراءات والسياسات والاستراتيجيات، نقول إن جوهر الاشتراكية يتمثل فى تحقيق إنسانية الإنسان وذلك من خلال «الارتقاء بمستواه، ذلك الارتقاء الذى يتحقق من خلال استمرار تحريره من العجز عن إشباع حاجاته الأولية بحيث يستطيع الانطلاق إلى خلق وإشباع المزيد من الاحتياجات العقلية والروحية أى تلك الاحتياجات التى تميزه عن غيره من الكائنات الحية (٦).

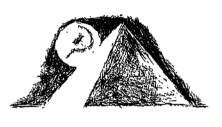
- ولكن كيف لهذا المفهوم أن يجد تحقيقاً؟ وما صورة المجتمع (المستقبلى) الذى يستطيع الإنسان أن يجد فيه شروط الوسط الملائم لتحقيق إنسانية الإنسان بالمعنى السابق؟

ـ أجد أن المدخل لتحقيق هذا المجتمع إنما يتم من خلال أن «نتصور عالماً لا تكون المواجهة فيه بين الرأسمالية والاشتراكية فى صورة مواجهة بين (نظامين عالميين) ولا (معسكرين عالميين)، وإنما يكون التزامنا على صعيد العالم كله بضوابط للديمقراطية تؤمن مصالح الجماهير الجماعية، على أن تكون هذه الديمقراطية مركز توطين وتحصين لمثل الاشتراكية ولقيم المجتمع الجماعية، فى وقت تواصل فيه الرأسمالية إعمالا لحافز الربح (رسالتها) فى تنشيط الحوافز الفردية .. فإننا قد نشهد فى هذا المجتمع.

ـ وثمة شواهد توحى بأنه مجتمع المستقبل ـ ديمقراطية لصيقة الارتباط بمثل الاشتراكية أكثر أصالة من كل أشكال الديمقراطية التى ارتبطت تاريخياً بالرأسمالية... يترتب على ذلك أنه ليس صحيحاً أن الاشتراكية هى بالضرورة ضد الديمقراطية، وأن الرأسمالية هى بالضرورة مع الديمقراطية، ولذا فالمتصور أن يكون هناك نظام اشتراكى أكثر ديمقراطية من النظام الرأسمالى (٧).

ـ إن تاريخ البشرية هو تاريخ للتجارب، الصائبة والخائبة، وإن نجاح المجتمعات فى الوصول إلى غاياتها إنما يكون مشروطاً بمدى وعيها الحقيقى ونجاحها فى استصواب تطبيق الملائم من المبادئ، والسياسات التى أمكن التحقق من قدرتها على تسيير المجتمع على الطريق السليم لتقدمه وتطوره الرشيد.

وعليه فمجتمع المستقبل إنما هو كيان جماعى دينامى من البشر الذين يحملون ناتج خبرات تجارب عديدة مضت على كافة الأصعدة: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والحضارية، فى كل شامل، لا تُمحى ـ تلك الخبرات بتقادم الزمن ـ وإنما تتشكل منها ذاكرة



الماركسية الجديدة فى مصر

جامعة لكافة تلك الجوانب التاريخية الشاملة تدوم بدوام حامليها، وتتطور بتطور الأجيال.

ـ وترتيبًا على ذلك فإن صراعًا جدليًا قد دار عبر عقود ماضية بين نظامين ـ اشتراكى ورأسمالى ـ لإدارة المجتمع قد انتهى، ولكن ليس بانتصار أحدهما على الآخر، فامّحى هذا الآخر كلية، إنما هذه هى نظرة السطحيين إلى الأمور. إن ماتم من تفاعل وصراع بينهما سوف تبين نتائجه فى مجتمع التجاوز الجديد، والذى سمح بتحقيق العملية الجدلية بين النظامين بشكل طبيعى ـ على المستويين: الفكرى والواقعى ـ دون كبت أو إحباط، فتحقق وسيتحقق مستقبلا بدرجة أكبر ـ فيه أكبر قدر ممكن من مزايا (مبادئ وسياسات) النظامين السابقين، ومتلافياً إلى حد ما عيوبهما. هذا المجتمع يتحقق فيه ـ على ما أعتقد ـ شكل جديد للاشتراكية بمفهومها الذى طرحناه بداية بوصفها تلك المحققة لإنسانية الإنسان بعيداً عن كل الصيغ الجامدة لاشتراكية الماضى واستغلالية الرأسمالية الحالية.

ثالثا: مؤديات القول باشتراكية تجربة الوحدة الأوروبية:

إن العام يطبع الخاص بطابعه فمن القوانين العامة تشتق القوانين النوعية.

وإذا ما كنا نشهد انحساراً راهناً للسياسات الاشتراكية داخل البلدان الأوروبية بل وفى معظم بلدان العالم ـ والعودة إلى النيوكلاسيكية والمبادئ التى أرساها آدم سميث A. SMITH والخاصة بإتاحة الحرية الكاملة وغير المحكومة فى المجال الاقتصادى ـ دعه يعمل دعه يمر ـ فإن هذه الإجراءات ما هى إلا سياسات ذات طبيعة مرحلية، سوف تحكمها فى مرحلة لاحقة سياسة عامة تشهدها أوروبا الموحدة فى المستقبل، ذلك أن كل هذه السياسات الليبرالية الجديدة، وإن كانت قد أحدثت بلاشك انتعاشًا واضحًا فى صفوف البورجوازية وزادت من قدرتها الاقتصادية، فإن التناقض الشديد الذى يبرز هنا، أنه فى الوقت الذى زادت فيه قدرات البورجوازية على التراكم وتنفيذ خطط التوسع والابتكار فى الإنتاج، إلا أن تفاقم التفاوت فى توزيع الدخل والثروة الذى حدث فى العقدين الماضيين ينذر فى المستقبل القريب بتفاقم أزمة التصريف بعد أن يظهر التأثير التراكمى لهذا التفاوت، الذى يبدو أن الأخطار التى ستتولد عنه لم تدر بخلد الاقتصاديين البورجوازيين. والحق أن أزمة التصريف القادمة ستتخذ طابعًا مغايراً للأزمات الدورية التى عرفتها الرأسمالية فى عالم ما بعد الحرب، وبخاصة إذا ما أدخلنا بعين الاعتبار قضية البطالة والتحول من عملية الإفقار النسبى إلى الإفقار المطلق داخل الدول الرأسمالية الصناعية. فمن الواضح أن الليبرالية الجديدة لم تعبأ بحل هذه القضية، بل كان هناك قبول ضمنى بأن حل أزمات الرأسمالية، وبالذات أزمة التضخم، لن تتم إلا فى ضوء القبول الواسع بالبطالة بعد أن تم التخلى تمامًا عن هدف التوظف الكامل، وعلى ذلك فمن المتوقع أن تحتدم الأوضاع الاجتماعية فى مراكز المنظومة

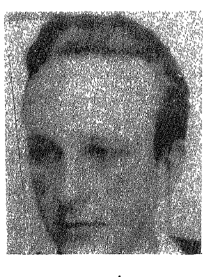
الرأسمالية فى المستقبل خاصة بعد التضحية بدولة الرفاه والقبول الواسع بالبطالة. ولن يكون بإمكان أية دولة رأسمالية صناعية أن تتحمل على المدى الطويل هذا الضغط الاجتماعى المتزايد الذى سببته البطالة وتفاقم أحوال الجيش الاحتياطى للعمل واستمرار عمليات الإفقار المطلق لأقسام واسعة، من العمال والموظفين (فقدان فرص العمل وتدنى الدخل، الغلاء، تلاشى كثير من بنود الضمان الاجتماعى......) [٨]. إن هذه المظاهر يمكننا ملاحظتها الآن داخل تلك الدول، ولكن المستقبل قد يحمل فى طياته تفادياً لمشكلات يمكن أن تحدث كنتيجة أساسية للتفاوتات الطبقية داخل تلك المجتمعات ، حيث سيكون أمام الجميع تجربة اشتراكية (إنسانية) ناجحة تمت على مستوى المجتمعات الخمسة عشر المكونة لأوروبا الموحدة، هذه التجربة التى وضع مخططوها فى اعتبارهم عوامل التفاوتات والتباينات المفرقة بين دول الوحدة منذ البداية فكان التخطيط لتجاوز مشكلات يمكن أن تنشأ لو تركت الأمور تجرى دون تحسب لمؤدياتها ومآلاتها المستقبلية .

ولكن عن أى اشتراكية نتحدث فى تجربة الوحدة الأوروبية؟؟

ـ إننا عندما نتناول تجربة الوحدة الأوروبية بالتحليل ، نجد أمامنا رغبة قوية فى أن تتحول خمس عشرة دولة ـ تتزايد مستقبلا ـ من وضع الاستقلالية السيادية الكاملة فى كافة أمورها وعلى كافة الأصعدة المتاحة إلى وضع الوحدة والذوبان التدريجى فى كيان واحد (الكيان الأوروبى). لكن لنضع فى الاعتبار أن تلك الدول إنما هى دول تتباين فيما بينها تبايناً بالغ الوضوح، بحيث يمكننا الحديث عن أن بداخل تلك الجماعة يوجد نوعان من الدول التى تتباين من حيث مستوياتها الاقتصادية والتكنولوجية، وهو من أكبر التحديات التى من الممكن أن تواجه مجتمعات تبغى التوحد معاً، وذلك إذا ما وضعنا فى الاعتبار أيضاً مفرقة أخرى كاختلافات: اللغة، المذهب، الجنس، (بتحديداته الضيقة) ....

ـ نذكر ذلك ونؤكد عليه، ثم نقول إن هناك تراثاً تاريخياً (ذاكرة جامعة) وبناء اجتماعياً ـ ذا سمات مميزة يحمل ناتج خبرات تجارب عديدة مضت على كافة المستويات:

أ ـ فكرية ثقافية (النسبية والمرونة وحرية النظر والتفسير، التجديد المخصب للفكر والمبادئ الرأسمالية من خلال أفكار ومبادئ اشتراكية) (ب) بنائية مجتمعية (الكساد ٢٩ ـ ١٩٣٣ واللجوء للمخرج ذى السمات الاشتراكية، حركات الشباب فى الستينيات ورفض المجتمع الرأسمالى) إن لهذه الذاكرة التاريخية دورها وذلك عندما يتم التخطيط للمستقبل فالحديث عن بناء ذى جوهر اشتراكى قد دفع إليه قبلا «إعادة بناء» للرأسمالية التقليدية فى ضوء «تفكير جديد» أثرت عليه بدرجة كبيرة أفكار الاشتراكية ذاتها. ونقصد هنا ـ الإصلاحات الاجتماعية المهمة، والتدخل الواسع للدولة فى الاقتصاد، واتساع نطاق التخطيط التأشيرى فى توجيه آليات السوق..... الخ. أضف إلى هذا أن الحرية الفكرية فى أوروبا الرأسمالية وبالذات التطور الحر للأفكار الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية الأوروبية، قد أتاحت تراثاً فكرياً مهماً لتصور «اشتراكية السوق والرأسمالية الشعبية، تتعايشان فى عالم واحد[٩].



ألتوسير

ـ ونتساءل عندما نجد مبادئ وسياسات كالتكافل الاجتماعى، والعدالة، تضييق الفوارق بين الطبقات، اللاشوفينية، وتحقيق إنسانية الإنسان، عندما نجد لهذه المبادئ تحقيقًا فى مجتمع من المجتمعات أليس ذلك كافياً لأن نعتبر هذا المجتمع مجتمعاً يسعى إلى تحقيق المبادئ الاشتراكية؟؟

ـ إن كافة هذه المبادئ لها تحقيق فى مشروع الوحدة الأوروبية، فهم سيحاولون تحقيق المبادئ الاشتراكية وإن لم يعلنوا هذه التسمية التى أصبحت موصومة الآن بكافة مظاهر السوء واللا إنسانية.

ـ ولنتناول فيما يلى الإجراءات العيانية الدالة على مصداقية ما نذكر، مع الوضع فى الاعتبار لحقيقة أن تحليلنا يتناول تجربة واسعة النطاق تتعلق بسياسات استراتيجية مستقبلية لاثنتى عشرة دولة أوروبية ـ قد يزداد عددها مستقبلا ـ ولذا فتحليلنا هنا منصب على تلك السياسات العامة، وليس على سياسات وأوضاع تنحصر داخل نطاق دولة منفردة من دول الوحدة.

ـ ودعونا نفصل ذلك فى عرضنا التالى:

الوحـدة النقـدية .... تكافل اجتماعى وتكافؤ للفرص:

ونرى لهذين المبدئين تطبيقاً فى أكثر جوانب التعاملات البشرية تعقيداً وأكثرها إثارة ـ للخلافات والمشاكل، إنها الجوانب المالية والنقدية، كيف؟

ـ وجدت (الهيئة الأوروبية) وهى الجهاز التنفيذى الرئيسى للجماعة «أنه لا يكفى القول بوجود سوق مشتركة، حقيقة فى غياب (وحدة نقدية) تستند إلى بنك مركزى وعملة واحدة، ولكن هذا، الإجراء الضرورى ووجه بعقبات أهمها أن الدول ذات العملات القوية وهى التى تمثل الطبقات العليا فى مجتمع ما ـ لا ترغب فى أن تتوحد عملاتها مع عملات الدول الضعيفة ـ التى تمثل الطبقات الدنيا فى ذلك المجتمع ـ فمعارضة (بريطانيا) للوحدة النقدية والتى تشاركها فيها (ألمانيا) ودول أخرى إنما تعود إلى التفاوت الشديد فى قوة عملات الدول حسب ما يتوافر لها من احتياطات وقاعدة اقتصادية متينة، فالأرجح أنه فى حالة توحيد العملات وفق المشروع المقترح والقائمة على زيادة التحكم فى معدل تبادل عملات دول الجماعة تجاه بعضها البعض أن يفيد العملات الأوروبية الضعيفة مثل الدراخمة اليونانية والليرة الإيطالية والبيزيتا الأسبانية على حساب العملات القوية ومن بينها الجنيه الإسترلينى والمارك الألمانى. إن الخلاف حول الوحدة النقدية يعكس فى حقيقته التباين الكبير فى القدرات الاقتصادية للدول الأعضاء وهو



الماركسية الجديدة فى مصر

ما يثير مشكلة مراعاة مبدأ التكافل الاجتماعى بين الدول ـ الأوروبية بمنع الغبن عن الدول الضعيفة، ويحقق تكافؤ الفرص، فمتوسط الدخل الفردى السنوى فى ألمانيا بلغ عام ١٩٨٧ نحو ١٤٤٠٠ دولار، ومتوسط دخل الفرد من الدخل فى البرتغال بلغ فى العام نفسه ٢٨٣٠ دولاراً، وفى اليونان بلغ ٤٠٢٠ دولار، أى أن متوسط نصيب الفرد من الدخل القومى فى ألمانيا بلغ ما يزيد على خمسة أضعاف نظيره فى البرتغال وما يزيد على ٣,٥ ضعف نظيره فى اليونان، إن هذا التفاوت يثير مشكلات عدة خاصة بالشركات والتكنولوجيات والتأمينات العمالية وسياسات الضرائب فى الدول الأعضاء(١٠).

ـ هذا وقد «توصل أخيراً وزراء مالية دول المجموعة الأوروبية خلال بدء أعمال قمة المجموعة والتى عقدت فى (ماستريخت) بهولندا فى ديسمبر ١٩٩١ إلى اتفاقية مهمة تقضى ببدء العمل بالعملة الموحدة فى عام ١٩٩٧ على ألا تتأخر عملية الانضمام إلى الاتفاقية عن يناير ١٩٩٩ من جانب الدول التى تواجه مصاعب اقتصادية فى الانضمام(١١).

ـ ويترتب على ذلك أن تتكامل وتتكافل داخل العملة الأوروبية الموحدة كافة العملات الأوروبية ـ المشتركة فى الوحدة ـ الضعيفة والقوية، لتشكل معاً العملة الأوروبية الموحدة (الايكو)... ويتحقق بذلك عملياً مبدءان من أهم المبادئ الاشتراكية، وهما التكلفة وتكافؤ الفرص بين قوى وضعيف، أو بين طبقات عليا وأخرى دنيا، وذلك على مستوى اقتصاديات خمس عشرة دولة فى آن معاً..

إنه استخدام جديد للمفاهيم نفسها على مستوى شامل (ماكرو)، وليس على مستوى فردى تقليدى كما كان فى السابق.

(٢) تضييق الفوارق الطبقية (البدء بتنمية البلدان الأقل تقدماً):

ولنتصور دولة أوروبا الموحدة وقد أصبحت أرضاً تتاح بداخلها حرية الحركة والتنقل للأفراد ورؤوس الأموال، والبضائع والسلع، دون أن تتم عملية تنمية متزامنة لدولها الأقل تقدماً ـ اقتصاديا وتكنولوجياً على وجه الخصوص ـ إذا ما قورنت بتلك الأكثر تقدماً داخل الجماعة ذاتها..

إن الحال سيكون متمثلا فى تركز الأفراد ـ وخصوصاً ذوى الكفاءات العالية، ورؤوس الأموال، والسلع فى الأجزاء المتقدمة، وافتقاراً لهم جميعاً فى الأجزاء الأقل تقدماً، وهو ما يمكن أن تترتب عليه نتائج وخيمة، أمثلتها: قيام حركات اجتماعية ـ سياسة فى البلدان الأقل تقدماً داخل الجماعة تطالب بتقويض أركان تلك الوحدة، فالحال قبلها كان يعد أفضل. كذلك قد تزداد حدة العنف وتتجلى نزعات التطرف القومى فى كل بلد من بلدان الوحدة، حيث تسود النظرة بأن الآخر يحاول الحصول على

حق هو فى الأصل ليس له، وهو ما قد يقود فى النهاية إلى إفشال هذه التجربة ـ الوحدوية.

ـ ولذا فقد كانت هذه المشكلة الجوهرية فى أذهان القائمين على عملية الوحدة (مهندسى الوحدة الأوروبية) ففى عام ١٩٨٥ والذى يعد منعطفاً تاريخياً فى حياة الجماعة الأوروبية، عقد المجلس الأوروبى سلسلة من الاجتماعات، خرج منها ببرنامج للإصلاح الشامل لتعديل معاهدة روما. وكان التفاهم الألمانى الفرنسى الروح الدافعة وراء هذه الاجتماعات. وفى نهاية العام نفسه انعقدت قمة الجماعة الأوروبية لكى تقر المشاريع المقترحة التى دعيت فيما بعد بالقانون الأوروبى الموحد. وكانت أهم التعديلات التى أدخلت على معاهدة روما إدراج (البند الخامس) الذى ينص على: العمل على تخفيف الفوارق بين الشمال الصناعى والجنوب الزراعى، والسعى إلى تحقيق التلاحم الاجتماعى بين سائر المناطق الداخلة فى السوق[١٢] وفى قمة (ماستريخت) بهولندا والتى عقدت مؤخراً فى ديسمبر ١٩٩١، دعت أسبانيا إلى تخفيف بعض القواعد الخاصة باقتراح انشاء صندوق الترابط الذى ورد ذكره للمرة الأولى فى الصيغة الهولندية، ويهدف إلى: تقديم الدول الغنية فى المجموعة الأوروبية فائضها النقدى إلى الدول الأقل ثراء فى المجموعة وهى أسبانيا والبرتغال وأيرلندا واليونان، وقد وافقت المجموعة الأوروبية على تنفيذ الاقتراح[١٣] وهو ما يعد خطوة مهمة على الطريق الخاص بتنمية البلدان الأقل تقدماً فى المجموعة، وحتى يتم تلافى المشكلات التى قد تنجم عن ـ التفاوتات الحادة بين دولها، ويحقق ـ وفقاً للمفاهيم الاشتراكية ـ مبدأ يتمثل فى : السعى إلى تضييق الفوارق بين الطبقات، وذلك إذا ما وضعنا فى الاعتبار أن للدول أيضاً انتماء طبقياً يخضع لمقاييس الثروة والقوة، ولكن على مستوى دولى واسع النطاق..

(٣) اللاشوفينية :

وإذا ما كان لا وجود للنزعة القومية المتعصبة فى ظل الاشتراكية، فإن الوحدة الأوروبية تتجه نحو تحقيق هذا المبدأ ـ أى السعى إلى النزاع التدريجى للشوفينية داخل مجتمعات الوحدة ـ فمع إزالة الحدود بين الدول الأوروبية وتوحيد عملاتها فى عملة واحدة، وحرية حركة الجميع داخل نطاق دولة الوحدة، وارتفاع مستويات المعيشة والانتعاش الاقتصادى للدولة الموحدة، تتجه النزعات الشوفينية التعصبات القومية القائمة على أساس التمايزات الجنسية واللغوية، والمذهبية ـ تدريجيا نحو الزوال.. فلقد جاء فى معاهدة روما تصميم الدول الأوروبية على أن ترسى (أساس اتحاد قوى ودائم بين شعوب أوروبا) وعزمها على توفير التقدم الاقتصادى والاجتماعى للبلدان المشتركة عن طريق (العمل المشترك لإزالة الحواجز التى تقسم أوروبا). وفى سبيل تحقيق هذه الأهداف فإن السطور الأولى من المعاهدة أكدت على أن الجماعة سوف تجعل هدفها: أن تشيع فى كل الجماعة التنمية المتناسقة للأنشطة الاقتصادية والتوسع المتوازن والمستمر، والزيادة فى الاستقرار، والارتفاع المتزايد لمستوى المعيشة وعلاقات أوثق بين الدول التى تنتمى اليها[١٤].

هذا هو ماجاء بنص معاهدة روما ١٩٥٧ ...... وعلى ذلك فالمستقبل يحمل (هوية أوروبية موحدة) تنبذ خلالها كافة أشكال الشوفينية ضيقة النظر والاتجاه.

وتحقق بذلك أحد مبادئ الاشتراكية والذى فشلت فى تحقيقه التطبيقات الجامدة والقسرية فى تجارب سابقة لم تضع الإنسان بوصفه إنساناً هدفاً أصيلا لها..

(٤) السعى إلى تحقيق إنسانية الإنسان كهدف للتقدم والتنمية:

وإذا ما كان القرن العشرون قد شهدت بداياته تجربة قامت على أساس إعلانها بأن (الإنسان) هو هدفها النهائى، ومحاولتها إتمام هذا الهدف عبر وسائل متعسفة وقهرية بدعوى تحقيق الاشتراكية، فإن التاريخ قد أثبت أن الوسائل القهرية لاتفيد وإنما هى تزيد من تراكم المشاعر والنوايا المضادة وانتظار سناح الفرصة للانقلاب مائة وثمانين درجة على الأوضاع التى كانت القلة المستفيدة (المهيمنة) ـ تحاول تكريسها.

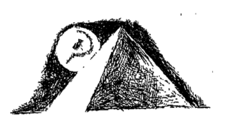
ـ نذكر ذلك عند حديثنا عن تجربة الوحدة الأوروبية ومحاولتها لتحقيق إنسانية الإنسان (الأوروبى) كهدف للتقدم والتنمية ذلك أن سعيها إلى تحقيق مبادئ كالتكافلية وتكافوء الفرص (بتوحيد عملاتها القوية مع الضعيفة فى عملة موحدة)، وإزالتها الحدود بين دولها المتقدمة والأقل تقدماً وسيرها فى طريق مؤداه الزوال التدريجى للنزعات الشوفينية بين الشعوب الأوروبية، ووضعها عملية تنمية البلدان الأقل تقدماً داخل الجماعة موضع الإقرار والتنفيذ، والتى هى بمثابة تطبيق فعلى لمبدأ تضييق الفوارق الطبقية بين دول

الجماعة،...... إن كل ذلك إنما يعمل فى النهاية على الارتقاء الفعلى، والخالى من الشعارات، بمستوى الإنسان (الأوروبى)، فالمترتبات على هذه الإجراءات ستكون فى صالحه بدرجة واضحة وذلك ما أوضحه تقرير رسمى للجماعة الأوروبية وضعه (**باولوسيشينى**) حول الفوائد التى سوف تجنيها الجماعة فور تطبيق المشروع بجميع أجزائه فقد أظهر تقرير **سيشينى** أن «(١) الناتج المحلى الإجمالى للجماعة سوف يزيد بنسبة تتراوح ما بين ٤ر٥٪ إلى ٧٪ (٢) انخفاض الأسعار الاستهلاكية بنسبة ٦ر١٪ (٣) خلق ٢ - ٥ مليون وظيفة جديدة سنوياً (٤) انخفاض العجز الجماعى فى ميزانية الدول الأعضاء بما مقداره ٣ر٢٪ [١٥]».

- إن كافة هذه الفوائد والمزايا سوف تعود على الإنسان الأوروبى كنتيجة للوحدة الأوروبية، وهى الفوائد التى من شأنها الارتقاء بمستواه والسعى الحثيث نحو مزيد من رقيه وتقدمه بوصفه إنساناً..

خاتمة

ولنا أن نقول فى النهاية إن هناك معارضة من جبهة تتسم فى جوهرها بأنها فى حالة عداء مع تلك التوجهات الاشتراكية.. إن هذه المعارضة أساسها أيديولوجى و «يتمثل فى حكومة المحافظين التى تولت مقاليد الحكم فى إنجلترا عام ١٩٧٩. ذلك أن المحافظين قد انتهجوا سياسة متطرفة لصالح المشروع الخاص، وشرعوا فى إلغاء تأميم المشاريع، وزيادة النفقات العسكرية وتقليص البرامج الاجتماعية وتشجيع



الماركسية الجديدة فى مصر

المؤسسات ذات الحجم الكبير، واضطهاد النقابات ومحاصرة حرية التعبير والصحافة. ومن هذا المنطلق يرى - (المحافظون) فى التقارب بين بلدان الجماعة الأوروبية ضمن (أوروبا الموحدة) تهديداً مباشراً لأيديولوجيتهم كما يرى هؤلاء بأن السياسات التى أقرها البرلمان الأوروبى والذى تسيطر عليه أغلبية غير محافظة وخاصة المتعلقة بالميثاق الاجتماعى والتشريعات الخاصة بحقوق العمال، تشكل تهديداً لقيم المحافظين الأساسية، وتقول تاتشر أيام كانت رئيسة لوزراء بريطانيا فى هذا الصدد: «إن القنال الإنجليزى وحده هو الذى يقف بين بريطانيا والثورة الحمراء[١٦]».

× وعلى الرغم من كل ذلك فإن الوحده الأوروبية تسير بخطى حثيثة نحو التحقق مع محاولات جادة لاجتياز المعوقات والعقبات المرحلية التى تواجهها، محققة لشعوب أوروبا (المشاركة) التطبيق الفعلى لمبادئ الاشتراكية، والتى يتم تحقيقها بشكل مخطط وتدريجى منذ عقدت معاهدة روما ١٩٥٧.

- .... إنها مبادئ سوف يثبت المستقبل مدى إمكانية تحققها على أرض الواقع فى أوروبا الموحدة فلنترك لهذا المستقبل الفرصة ليقول كلمته وليبرهن على أن تحقيق مبادئ الاشتراكية ليس بالشىء المستحيل الاشتراكية كجوهر وليس كصيغ جامدة. ■

مراجع الدراسة

(١) روى بورتر، تاريخ الزمان، فى: ك. ولسون، ج. جرانت (محرراً)، فكرة الزمان عبر التاريخ، سلسلة عالم المعرفة (١٥٩)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس ١٩٩٢، ص٧.

(٢) عبد العظيم أنيس، جوته الشاعر عظيم وعالم فاشل، العربى، العدد ٢٤٢ يناير ١٩٧٩.

(٣) السيد الحسينى، نحو نظرية اجتماعية نقدية، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب الحادى والخمسون، مطابع سجل العرب، القاهرة. ١٩٨٣، ص١٥٠.

(٤) انظر: آدم شاف، ما معنى أن تكون اشتراكياً اليوم؟ المنار، العدد (٦٣)، فبراير ١٩٩٠، ص٤٢، ٥٣.

(٥) Abercrombie and Others, The Dominant Ideology Theisis, George allen and anwin, London, p:2.

(٦) سمير نعيم أحمد، التحديات الاجتماعية للتنمية والمشكلات الاجتماعية، فى الدراسة العلمية للسلوك الإجرامى، دار سعيد رأفت للطبع والنشر، (د. ت)، ص١٧.

(٧) محمد سيد أحمد، قضايا فكرية يطرحها الوفاق الدولى فى التسعينيات، الفكر العربى، معهد الإنماء العربى، بيروت، العدد (٦٦)، أكتوبر- ديسمبر ١٩٩١. ص٦٠.

(٨) رمزى زكى، هذه الليبرالية الجديدة المتوحشة، مجلة العالم الثالث «قضايا وآفاق»، دار العالم الثالث للطباعة والنشر، العدد (١) أكتوبر ١٩٩١، ص٧٩ - ٨٠.

(٩) طه عبدالعليم، مستقبل العلاقات بين الاتحاد السوفيتى وأوروبا الشرقية، فى: خلدون

النقيب مبارك العدوانى (محررًا): ثورة التسعينيات :العالم العربى وحسابات نهايات القرن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١ ص -١٦٧.

(١٠) عبدالمنعم سعيد، أوروبا ١٩٩٢ والعالم العربى، فى: النقيب والعدوانى (م . س . ذ) ص٢٤١ - ٢٤٢.

- وكذلك أيضًا: التقرير الاستراتيجى العربى، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (١٩٩١)، ص ٧٦ - ٩٠.

(١١) جريدة الأهرام، القاهرة، ١٩٩١/١٢/١٠.

(١٢) مبارك العدوانى، أوروبا الموحدة - الأبعاد والانعكاسات، فى: النقيب والعدوانى، (م. س.ذ)، ص ٢٠٩.

(١٣) جريدة الأهرام، القاهرة، ١٩٩٢/١٢/١٠.

(١٤) عبدالمنعم سعيد، أوروبا ١٩٩٣ (م.س.ذ)، ص ٢٣٤.

(١٥) م. العدوانى أوروبا الموحدة ......(م. س. ذ)، ص ٢١٠.

(١٦) م. العدوانى، (المرجع السابق نفسه)، ص٢١٥ - ٢١٦.





اشـــتـــراكـيــــة أم دولنـــــة للإنتـــاج

سامح سعيد عبود
باحث مصرى

قلاحظ المصريون أن الكلام فى كثير من الأحيان لا يكلفهم شيئًا، فأطلقوا مثلا دارجًا هو «أن الكلام معلوهش جمرك»، فقل ما شاء لك الهوى، فلن يحاسبك أحد على ما تقول، ولما كان إطلاق الكلام على علاته هو الشائع بين الناس على اختلافاتهم، فتخفف إذن كيفما شئت من أى موضوعية تقيدك وحيث لن يوجد من يلزمك بالدقة العلمية، فصف أى ظاهرة واقعية بعشرات من الصفات المتناقضة وسمها بما شئت من أسماء، إلا أن الواقع لا تغير من حقائقه الكلمات مهما ابتعدت أو اقتربت من التعبير عنها، فيستطيع الدجال إيهام الضحية بأن ما البحر إلا طحينة، إلا أن هذا لن يغير من حقيقة البحر، وكذب الدجال، وغفلة الضحية.

أما إذا شئنا لحديثنا أن يتطابق مع الواقع، فعلينا أن نلجأ للعلم ومنهجه وأسلوبه فى التعبير، حيث العلم هو محاولة لا تنتهى للاقتراب بدقة أكثر من فهم ظواهر الواقع المختلفة، والتعبير الأدق عنها بعيداً كل البعد عما قد يمارسه البشر أحياناً من دردشة حرة لاتتوخى الدقة، أو تشويه متعمد لحقائق الواقع أحياناً أخرى، أو تفسيرات ذاتية لها، تنبع من الرغبات والأهداف والمصالح أحياناً أخرى.

وإذا كان العلم فى أحد جوانبه، هو البحث عما هو مشترك فى عديد من الظواهر المتشابهة فى بعض جوانبها والمختلفة فى بعضها الآخر، فإن ماسيتم اتباعه فى هذا المقال، هو متابعة دور الدولة فى عملية الإنتاج خلال المائتى عام السابقة، عبر العالم كله، فى محاولة لاكتشاف ماهو مشترك فى أشكال هذا التدخل المتباينة، فلعل فى هذا إجابة على التساؤل المعنون به المقال، ولعل هذا يقربنا من فهم طبيعة النظم التى ظهرت فى خلال هذه الفترة، وهل اختلفت نوعياً عن الرأسمالية الأصلية، أم هى مجرد إختلافات فى الدرجة؟ وهل هى ألحان مختلفة أم تنويعات على اللحن الأصلى؟ وهل تحققت يومًا ما الاشتراكية التى التصقت باسمها تلك النظم، وذلك على افتراض أن الاشتراكية هى تخلص قوى العمل من العمل الأجير، وهو الأمر الذى لايتم إلا بسيطرة تلك القوى على وسائل الإنتاج؟ أم أن تلك الاشتراكية مازالت مجرد واحدة من عدة إمكانيات لم تتحقق فى الواقع بعد، والإجابة هى مايمكن أن نتأكد منها من خلال هذا الرد التاريخى الموجز لِم حدث؟ ولماذا حدث؟

اللحن الأصيل أو الرأسمالية التقليدية: ـ

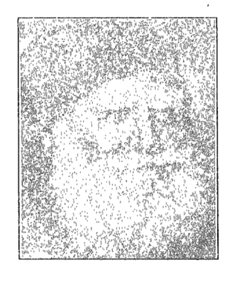
أخذت البورجوازية فى عدد من البلدان الإقطاعية فى غرب أوروبا «إنجلترا، فرنسا، هولندا» تكدس الثروات فيما يعرف بالتراكم البدائى لرأس المال، وقد ساعدها فى هذه الكشوف الجغرافية الكبرى، والنهب الواسع للمستعمرات، وأخذت توسع من سيطرتها على عمليات

الإنتاج، وتسييد علاقات الإنتاج الرأسمالية الأكثر كفاءه تدريجياً، وذلك من باطن تلك المجتمعات، وأخذت علاقات الإنتاج الإقطاعية تتحلل تدريجيًا، وفى النهاية لما استطاعت البورجوازية فى نهاية الأمر أن تسيطر على كل عمليات الإنتاج استولت على السلطة السياسية فى تلك البلدان لتستكمل ما تبقى من مهامها التاريخية.

فلكل طبقة فى التاريخ عدد من المهام التى تلقى على عاتقها، وقد كانت البورجوازية فى البلدان سالفة الذكر قوية بما فيه الكفاية لكى تحقق كافة مهامها وبمفردها، وذلك فى شكل نموذجى لم يتكرر بعدها.

فعلى البورجوازية أن تحطم علاقات الإنتاج الإقطاعية، بكل ما تعنيه من قيود على حركة تداول السلع ورأس المال بما فيها الملكية العقارية، وعليها التخلص من كافة أشكال التبعية الشخصية والطائفية والمحلية ليتحول الأقنان والحرفيون المفلسون وصبيانهم إلى عمال مأجورين، وعلى البورجوازية أيضًا أن توحد السوق القومية[(١)]، حتى تتيح لنفسها السيطرة الكاملة عليها بمفردها عبرالمنافسة الحرة، وذلك بإرساء مبدأ «دعه يعمل، دعه يمر»، وإذا كانت البورجوازية نتاجاً لتطور ما فى قوى الإنتاج، فإن أهم مهامها التاريخية، هى تطوير قوى الإنتاج أيضًا بما فيها إنتاج نقيضها الطبقى ألا وهى الطبقة العاملة الحديثة، وأخيراً فإن الحرية الفردية التى ترسى قواعدها البورجوازية فى عمليات الإنتاج، تعنى تعميمها على كل أو معظم العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إلا أن هذه الحريات لم تستمتع بها الطبقة العاملة بشكل قانونى، إلا بعد فترة من الوقت، ونتيجة انتزاعها لها عبر نضالاتها، إلا أننا نلاحظ أيضًا أن هذه المهمة تتخلى عنها البورجوازية فى لحظات ضعفها، ووقوعها تحت تهديد طبقة عاملة قوية.

وإذا كان من المعروف أنه فى خلال هذه الفترة، لم تتدخل الدولة فى عمليات الإنتاج بشكل مباشر، باعتبارها دولة حارسة تقتصر مهامها على الدفاع والأمن والقضاء والتمثيل الخارجى، إلا أن عملية التحول الرأسمالى لم تتم بعيداً عن الدولة، [فلقد آن الأوان أن تدفن نهائيًا تلك الخرافة الشائعة فى مصر، خرافة أن الرأسمالية الغربية، فى أية لحظة من لحظات حياتها، وفى أى بلد، كانت بعيدة عن تدخل الدولة ورعايتها، وأن ندرك أنه إذا كان النمط الرأسمالى للإنتاج قد نشأ بشكل تلقائى من داخل المجتمع الإقطاعى السابق عليه وكنتيجة لتناقضاته، فإن بناء الرأسمالية كتكوين اقتصادى اجتماعى كان مشروعًا قومياً][(٢)] إلا أن أشكال هذا التدخل كانت قاصرة على التشريعات وأجهزة تنفيذ تلك التشريعات، التى لا تستهدف إلا الحفاظ على مصالح البورجوازية المنتصرة، والحفاظ على استمرار وإعادة إنتاج أسلوب الإنتاج الرأسمالى [حيث نقترب تدريجيًا من النموذج العالمى «الأمة - الدولة، المحددة إقليمياً، والمزودة بدستور يضمن الملكية والحقوق المدنية، وبمجالس تمثيلية منتخبة وحكومات


محمد على باشا

مسئولة أمامها، وتفسح المجال أحياناً حتى لعامة الناس كى يشاركوا فى الحياة السياسية، ولكن ضمن حدود مرسومة على نحو يضمن سلامة النظام الاجتماعى البورجوازى، ويبعد خطر الإطاحة به»][(٣)].

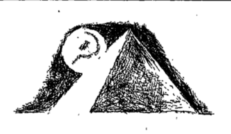
كانت بلاد الموجة الرأسمالية الأولى، بلاد الرأسمالية التقليدية فى صورتها النقية من أى شوائب، والواضحة للجميع، فى الوقت نفسه هى البلاد التى استطاعت أن تحوز قبل غيرها على أكبر ما يمكن من مستعمرات مما أتاح لها فرصًا أعظم فى تطوير قوى انتاجها، ومما أتاح لها أسواقًا لمنتجاتها ومصادر أولية لصناعتها، وهو الأمر الذى لم يتح لبلاد الموجات الرأسمالية التالية إلا فى حدود ضيقة للغاية، مما أثر فى تاريخ النصف الأول من القرن العشرين أكبر الأثر بعد ذلك.

التنويعة الأولى على اللحن الأصيل (محمد على، بسمارك الميجى) :

أدى **محمد على** فى مصر عديداً من مهام البورجوازية فى تجربة فريدة لم تشأ لها الظروف الدولية أن تكتمل، فقد استطاع أن ينشأ دولة قومية حديثة، وأن يدفع بقوى الإنتاج خطوات هائلة للأمام، وذلك من خلال تملك الدولة - متجسدة فى شخصه - لكل الأراضى المصرية، وبالتالى تمكنه من انتزاع فائض عمل الفلاحين لكى ينشئ قطاعاً صناعياً حديثاً مملوكًا للدولة، وأن ينشئ عديداً من مشاريع البنية الأساسية كالقناطر الخيرية وحفر عدد من الترع واستصلاح مساحات جديدة من الأراضى، وشق الطرق، وأخيراً إنشاء المدارس الحديثة لخلق الكوادر الفنية والعلمية، مما أحدث طفرة هائلة نقلت مصر من نمط إنتاجها القديم إلى مشارف الرأسمالية وإن لم

تبلغها تمامًا إلا بعد أكثر من مائة عام على الأقل. بل ان محمد على سعى لإقامة إمبراطورية استعمارية على حساب الإمبراطورية العثمانية، وذلك لتوسيع فرص التراكم البدائى، لرأس المال، وهو الأمر الذى تكرر فى عهد ابنه إسماعيل، والذى تحول سداد ديون الدولة فى عصره إلى طريق لتحويل كبار التجار والصيارفة لبرجوازية زراعية تنتج من أجل التبادل مع السوق العالمية، حيث تملكت الأراضى مقابل سدادها لعديد من ديون الدولة، كما تحول عديد من كبار موظفى الدولة إلى البورجوازية الزراعية، التى لا تحمل أى صفة من صفات الإقطاع، إلا اسمها الشائع لدى اليسار التقليدى، فقد كانت ملكيتها العقارية قابلة للتبادل فى السوق كما هو إنتاجها سواء بسواء، وكان ماتحصل عليه من ريع ناتج فى تنظيمها الرأسمالى لما تملكه من مزارع، فضلا عن أن الفلاحين لم يرتبطوا بهذه المزارع أو بمالكيها بأى روابط شخصية من أى نوع، فلم يكونوا أبداً عبيداً للأرض، وإن كانت بعض مظاهر السخرة ظلت باقية، فقد كانت بقايا مظاهر العبودية المعممة التى تحتها الفلاحون فى الشرق آلاف السنين.

فى النصف الثانى من القرن الماضى لم تستطع بعض البورجوازيات المحلية الضعيفة فى عديد من البلدان أن تكرر ما فعلته زميلاتها القوية فى البلدان الأخرى.. ففى ألمانيا وجدت بورجوازية عاجزة تمامًا عن أداء أى من مهامها، وفى الوقت نفسه وجدت حركة عمالية قوية أخذت تهدد وجود هذه البورجوازية الضعيفة نفسها، تلك البورجوازية التى أخذت تعزف اللحن الأصيل بقدر من التعديلات التى تناسب ظروفها، وذلك تحت قيادة بسمارك الذى أخذت حكومته على عاتقها أداء مهام البورجوازية عبر ما سمى باشتراكية



الماركسية الجديدة فى مصر

الدولة [فكثيراً ما يشار إلى تشريعات بسمارك الاجتماعية على أنها اشتراكية الدولة، ولقد كان لتعبير اشتراكية الدولة كثيراً من المعانى فى السنوات الماضية. فقد استخدم هذا التعبير لوصف برنامج التشريعات الاجتماعية الذى أعده بسمارك، وهو برنامج لم يكن هدفه إعادة بناء النظام القائم، وإنما تخفيف مساوئ الرأسمالية عن طريق التأمين الاجتماعى ضد البطالة والمرض والشيخوخة، وعن طريق تملك الدولة للمنافع العامة مثل السكك الحديدية، وعن طريق القيود واللوائح العامة][5]، وقد تحدد كل هذا على محورين أولهما إصدار القوانين الصارمة لمواجهة الاشتراكية، والحركة العمالية سنة ١٨٧٨ وإدخال سلسلة من قوانين العمل والتأمين الاجتماعى سنة ١٨٨٣ لإضعاف النزعة الاشتراكية المتنامية وهو أمر مفيد للغاية من أحد جوانبه فى عملية تطوير قوى الإنتاج، حيث يوسع من إمكانية سوق الاستهلاك الداخلى للبورجوازية المحلية مما يدفعها للنمو المطرد.. والمحور الثانى هو تدخل الدولة لبناء عدد من مشاريع البنية الأساسية، وتملكها أولا ثم بيعها بعد ذلك للرأسماليين، والسيطرة على عديد من قطاعات ومراحل الإنتاج، وتملكها لدعم البورجوازية الضعيفة ودفعها للنمو، وقد استطاع بسمارك بذلك أن يزعزع علاقات الإنتاج الاقطاعية ممهداً لإنهائها التام عام ١٩١٨، وأن يطور من قوى

الإنتاج إلى أن تصدرت ألمانيا قائمة الدول الصناعية، ثم أخذ يبحث لمنتجاتها عن مستعمرات وأسواق خارجية عبر سلسلة من الفتوحات والغزوات، إلا إنه لم يجد بالرغم من ذلك كثيراً منها، مما احتجز هذا النمو سنوات طويلة من بعده، أسيراً للسوق القومية التى نجح فى توحيدها.

وفى اليابان، أخذت حكومة الميجى بدءاً من عام ١٨٦٨ على عاتقها إنهاء الاقطاع التقليدى، وتركيز رأس المال بالصورة التى مكنت الدولة من توجيه النشاط الاقتصادى نحو التحول التدريجى إلى الصناعة، فقد تحالفت الدولة مع البيوت المالية، والتى تدعمت بدورها بفضل جهود الدولة لحماية رأس المال وتهيئة ظروف النمو له، وقد أخذ التحالف الوليد، يمول خطة التصنيع التى بدأتها الحكومة فيما يسمى بالقطاع العام الصناعى، الذى سلمته فيما بعد للشركات التى تسيطر عليها البيوت المالية، مقابل تسهيلات فى عملية البيع والسداد، وفى الوقت نفسه فإن كثيراً من الصناعات الاستراتيجية ظلت مملوكة للدولة (٦). وفى حين قدمت الحكومة شتى التسهيلات الممكنة لنمو البورجوازية، فإننا نجد أن هذا قد جاء على حساب مستوى معيشة الطبقة العاملة الصناعية الوليدة، وذلك بعكس التجربة الألمانية، لضعف كل من الاشتراكية والحركة العمالية فى الأولى وقوتها فى الثانية. [غير أن الرواج الذى أصاب الإنتاج الصناعى عن طريق الدعم الحكومى المباشر وغير المباشر، تم على حساب العمل والعمال، فلم تهتم الحكومة بتحسين ظروف العمل وشروطه، وتغاضت عن الجور الذى عاناه العمال على أيدى أصحاب الأعمال، وأصمت آذانها عن سماع شكواهم وأنينهم، بعد ما وجدت أن إتاحة فرصة التراكم الرأسمالى الوطنى

ضرورة قومية، يجب أن تتحقق ولو كان على حساب العمل والطبقة العاملة اليابانية»[٧].

وهكذا نرى مدى أهمية دور الدولة فى أداء مهام البورجوازية التاريخية بدءاً من هذه الفترة، فقد ظلت الدولة على مدى حوالى مائة عام، تساعد فى إحداث تسارع تراكم رأس المال من أجل مساعدته على النمو، وحمايته من أزماته وأمراضه، وإيجاد أسواق لمنتجاته، ودعمه فى منافسته الخارجية، وذلك عبر السياسة الاستعمارية، ويلاحظ أن ما عانته كل من ألمانيا واليابان من نمو رأسمالى محاصر، بالجوع للمستعمرات، كانت تشاركهما فيه إيطاليا التى مرت أيضًا بتجربة متشابهة ومعاصرة لتجربتها.

التنويعة الثانية: - الستالينية وسقوطها: -

بدء عزف هذا اللحن من مقام مختلف، إلا أنه بعد لحظة يطاوع العازفون الأداء، فأخذ منهم آخرون آلات العزف، وانقلبوا يعزفون اللحن الأصلى (الرأسمالى) بقدر هائل من التنويع، مغلفاً بأصوات زائفة من اللحن الجديد، فكيف حدثت تلك القصة؟ كانت الثورة البلشفية تجسيداً واقعيًا للإمكانية التى اكتشفتها الماركسية، إمكانية أن تحرر الطبقة العاملة نفسها من الاستغلال والقهر والاغتراب، ومحررة البشرية معها من كل هذا. كان الجنين الذى أنجبته الثورة هو الخطوة الأولى نحو الاشتراكية الحقيقية، من حيث هى سيطرة العمال وإدارتهم لوسائل الإنتاج، وبالتالى تحكمهم فى ظروف حياتهم وعملهم، إلا أن هذا الوليد لم تشأ له الظروف القاهرة أن يحيا طويلا، فما لبث أن ولد حتى مات. فخلال الفترة من ١٩١٧ إلى ١٩٢٨- أخذت سيطرة العمال على كل من السلطة السياسية ووسائل الإنتاج تقل تدريجيًا حتى تلاشت تمامًا فى نهاية الفترة، ووقع العمال فيما سبق وقد تحرروا منه للحظات، وفى الوقت نفسه التى أخذت تزداد فيه سيطرة البيروقراطية على كل من الحزب والدولة والإنتاج تدريجيًا، حتى وصلت فى تلك الفترة إلى الاحتكار الكامل لكل السلطات.. [فهل يمكن توصيف نظام **ستالين** باعتباره انقلاباً أو طريقة لاغتصاب **ستالين** وزملائه لسلطة العمال؟ لقد أجاب الفيلسوف **أناتولى بوتينكوف**، مثلا عن ذلك السؤال بالإيجاب.

وتوصل علماء آخرون إلى الاستنتاج التالى: «على الباحثين أن يكتشفوا الآن أى نوع من النظام الاشتراكى كان قائمًا فى سياق من الثورة المضادة لاشك فيه، وانقلاب معادٍ للاشتراكية مسلم به قام به **ستالين** فى الفترة التى بدأت مع الجماعية وانتهت فى مؤتمر الحزب الثامن عشر]»[٨].

كان هذا الانقلاب تجسيداً لتولى طبقة جديدة للسلطة فى المجتمع، حيث تحولت البيروقراطية من مجرد فئة طبقية فى خدمة طبقة أخرى، إلى طبقة منفصلة تمامًا عن الطبقة العاملة، وقد أصبح لها مصالحها المتميزة فى تعظيم دور الدولة بدلا من تقليصه، كما كانت تفترض الماركسية، والتى أكدت أدبياتها الكلاسيكية على أن الدولة التى تؤسسها الثورة العمالية هى دولة مضمحلة.. ومن هنا سيدت الستالينية فكرة أن الاشتراكية هى ملكية الدولة لوسائل الإنتاج وفى المقابل تقليص دور الأفراد والجماعات المختلفة، وهذا بالطبع يأتى من حقيقة أن سيطرتها على الدولة هى مصدر ما يتمتع به أفرادها وأسرهم من امتيازات مادية وأدبية، والتى أصبح عليهم الحفاظ عليها فى مواجهة الطبقة العاملة التى استمرت فى عبوديتها للعمل المأجور، وبالتالى انتزاع فائض العمل منها لصالح البيروقراطية، وبالتالى استمرار اغترابها وانفصالها عن وسائل الإنتاج، فقد ظل الإنتاج يلبى احتياجات الدولة لا احتياجات العمال، وظلت آلة الإنتاج تدور من أجل إحداث التراكم من أجل التراكم، وتطوير قوى الإنتاج، والمنافسة العسكرية والاقتصادية مع العالم الخارجى، مما استدعى سياسة خارجية ذات طابع إمبريالى فى كثير من مظاهرها فقد أخذت البيروقراطية على عاتقها إنجاز كافة مهام البورجوازية، فبعد أن ركزت كافة وسائل الإنتاج وأخضعتها لسيطرتها الجماعية المطلقة، أخذت بمنهج اللحاق بالغرب[٩]، وذلك بدفع قوى الإنتاج خطوات هائلة للأمام، وبنجاح منقطع النظير حتى أواخر الستينيات، تفوقت فيه على الغرب نفسه، ولم يكن هذا فحسب على مستوى خلق طبقة عاملة حديثة، وقوى عمل على أعلى مستويات التطور، إلا أن البيروقراطية أحدثت عديداً من الإصلاحات الاجتماعية لرفع مستوى المعيشة نسبيًا، وذلك لسببين أحدهما وهو الأهم توسيع القدرات الاستهلاكية كعامل مهم فى دفع عملية تطوير قوى الإنتاج،


ستالين

والثانى شكل تبرير زائف للشرعية التى استندت إليها البيروقراطية، والتى ظلت ترتدى القناع الاشتراكى الزائف وتروج لنموذجها، الذى ساد بعد الحرب العالمية الثانية ثلث مساحة المعمورة، وخضع له نصف سكان الأرض حتى الأعوام القليلة الماضية.. والتى ظلت فيه الطبقة العاملة مستمرة فى اغترابها عن وسائل الإنتاج، مع إحساس كافة المواطنين بالعجز والقهر فى مواجهة الجبروت الهائل للدولة، ومواجهة ظروف الواقع التى تتحكم فى كل تفاصيله الأجهزة الرسمية ومن يسيطرون عليها.

ولأن كل هذه المهام والعمليات سالفة الذكر، والتى شكلت الأساس المادى للنظام، كان يعوزها التراكم الأولى الرأسمالى، فقد كان على البيروقراطية أن تستفيد من سيطرتها المركزية لانتزاع فائض العمل من الفلاحين خلال عملية التجميع القسرى(١٠)، فضلا عن العمال، وما كان يتعرض له الملايين من العمال فى معسكرات للعمل فى ظروف تشبه ظروف العبيد إلا أن هذا انتهى بموت ستالين على أى حال، ولأن الأنظمة الستالينية قامت فى بلاد متخلفة، كانت تعوزها كل من بورجوازية قوية وطبقة عاملة قوية وتسعى لتطوير قوى الإنتاج وأداء مهام البورجوازية التقليدية، فقد كان تقدم الاشتراكية يقاس بتطور مجال الإنتاج وبظهور فروع جديدة فى الصناعة(١١)، وليس بالمدى الذى وصلت إليه حرية البشر وتحكمهم فى ظروف حياتهم، وعلى رأس هذا وكبداية له نفى العمل المأجور بما يعنيه من انتزاع لفائض القيمة أوالعمل.

هناك مجموعة من العوامل التى أدت إلى هذه النهاية، فقد كان حصاد الحرب العالمية الأولى ١٩١٤: ١٩١٨، وحروب التدخل والحرب الأهلية ١٩١٨: ١٩٢٠، هو التدمير الكامل لكافة عناصر قوى



الماركسية الجديدة فى مصر

الإنتاج المتخلفة أصلا فى الدولة العمالية الوليدة، بما فى ذلك الطبقة العاملة الحديثة الواعية المنظمة، التى قادت بفعلها الجماعى ثورة ذات قاعدة فلاحية، وببرنامج فلاحى فى الأساس، نظراً لضآلة حجم البروليتاريا الصناعية بالنسبة للفلاحين فى روسيا القيصرية.. كان تدمير البروليتاريا المتقدمة، يعنى حلول عمال جدد بدلا عنهم من أصول فلاحية، ويحملون كل التراث المتخلف للريف الروسى، وبالطبع فإن هؤلاء العمال كان من السهل خداعهم بأن المجتمع الذى يعيشون فيه ما هو إلا الاشتراكية ذاتها، فضلا عن افتقارهم إلى الوعى والتنظيم الذى يؤهلهم للسيطرة الفعلية على الدولة والمجتمع.. أما على الجانب الآخر، فإن بقايا الأرستقراطية والبورجوازية الروسيتين المهزومتين أصبحتا من الضعف، بحيث لم تستطيعا استرداد سلطتهما وامتيازاتها وملكيتهما، وفى وضع كهذا كان يجب أن تظهر طبقة جديدة، وجدت أصولها فى بقايا الجهاز البيروقراطى للدولة القيصرية وبيروقراطية الحزب، وكان يجب على هذه الطبقة الجديدة أن تحتفظ بالرطانة الماركسية كمبرر لسيطرتها وامتيازاتها، وأن تتحول فى يدها لأداة فى صراعها وتنافسها مع الإمبرياليات الغربية.. ومن هنا تم إلحاق كم من التشويه لها ليتناسب مع دورها الجديد كأيديولوجية طبقة حاكمة مستغلة جديدة بدلا من كونها نظرية علمية لطبقة ثورية.

كان فشل الثورة العمالية فى أعوام مابعد الحرب العالمية الأولى، يعنى سقوط الدولة العمالية فى حالة حصار من عالم معاد، وهذا يؤدى بدوره بالضرورة إلى الاعتماد المتزايد للدولة على مجموعة من الأجهزة البيروقراطية، تؤمن قدرة الدولة على مقاومة حالة الحصار. وللأهمية الحيوية لدور هذه الأجهزة، فإنها تحصل هى ومن يديرونها ويعملون بها على امتيازات غير عادية، وسلطات استثنائية، وأهم هذه المؤسسات هى:-

١ - الجيش المحترف بديلا عن المليشيات العمالية المسلحة.

٢ - المجمع الصناعى العسكرى الغارق فى سباق عنيف، ومنافسة حادة مع الدول المعادية، فى سوق السلاح العالمية، فى الوقت نفسه الذى ينتزع فيه زبدة التراكم الرأسمالى، المنزوع بدوره من فائض عمل العمال، لا لشىء سوى الحفاظ على هيبة البيروقراطية الحاكمة ومكاسبها من بيع السلاح، وفى حين كان العمال وسائرالمواطنين يرزحون فى مستويات معيشة تتدنى باطراد بالنسبة للمواطنين فى الغرب الرأسمالى، كان كل من غزو الفضاء وسباق التسلح، يهددان موارد لا حد لها، ويستنزفان أفضل الطاقات فى المجتمع.

٣ - جهاز الأمن بفروعه المختلفة، الذى حل محل الرقابة العمالية، والمليشيات العمالية المسلحة، والذى انتقلت إليه كل السلطات الفعلية فى الحزب والدولة، والذى حول الدولة إلى دولة بوليسية استبدادية، وفى الحقيقة أن المؤسسات الأخرى كالحزب والمجالس السوفيتية، والنقابات وغيرها، لم تكن إلا مؤسسات ثانوية خاضعة للمؤسسات الأولى ومن يسيطرون عليها، وإن كانت تتصدر السلطة من الناحية هذه والباحثون

ينقسمون حول طبيعة المجتمعات التى كانت تدعى بالاشتراكية، فالباحثون البورجوازيون يرون بالطبع أنها هى الاشتراكية التى تحمل عوامل فنائها المحتوم، أما الباحثون الماركسيون فينقسمون حول طبيعة هذه المجتمعات إلى الاتجاه التقليدى الذى مازال يؤكد طبيعتها الاشتراكية، مع تأكيد الأكثر راديكالية منهم على طابعها المشوه والمنحرف، وإلى الاتجاه التروتسكى التقليدى الذى يؤكد على كونها مجتمعات عمالية مشوهة بيروقراطيًا، واتجاه الاشتراكية الثورية الأممية (اتجاه **تونى كليف**) الذى يصفها برأسمالية الدولة البيروقراطية، واتجاهات أخرى تصفها كمجتمعات بيروقراطية جماعية **شاخت مان** فى الولايات المتحدة، و**عادل العمرى وشريف يونس** فى مصر (كتاب الراية العربية - العدد الثالث) والبعض الآخر يعرفها بأنها نمط إنتاج سوفيتى، وأخيراً **سمير أمين** الذى يعرف ظاهرة تلك المجتمعات بالدولة.

على أنى أرى أن ما كان هناك لم يكن أبداً اشتراكية، وإذا كان تعريف هذه الأنظمة هو محل لخلاف هائل، فإن هذا الخلاف فى رأيى ناتج من أن الثورة التى انتهت إلى هذا النظام، لم تكن أبداً ثورة بورجوازية، بل إنها قد جاءت بقوى اجتماعية مختلفة، وبأيديولوجية معادية للرأسمالية، إلا أنه لظروف تاريخية وموضوعية محددة، حدثت ردة صامتة وشذت علاقات إنتاج معينة، لم تكن معروفة من قبل، لا هى بالرأسمالية تماماً ولا بالاشتراكية مطلقًا، كانت هذه العلاقات تتناسب لفترة تاريخية محدودة مع طابع قوى الإنتاج السائدة بما فيها قوى العمل، التى اقتربت أوضاعها من أوضاع القنانة وابتعدت عن أوضاع البروليتاريا الحديثة، مما يدمغ هذا الأسلوب الجديد للإنتاج بالطابع الاستقلالى حيث حلت فيه الدولة وأجهزتها محل المؤسسات الرأسمالية التقليدية، وحلت فيه البيروقراطية محل البورجوازية، وحلت فيه طبقة مستقلة من أشباه العمال محل البروليتاريا الحديثة.. وأخيراً فإن هذه المجتمعات ذات طابع انتقالى استثنائى، ما بين المجتمعات ما قبل الرأسمالية والمجتمعات الرأسمالية، تنشأ بهدف تطوير قوى الإنتاج واللحاق بركب التقدم، وتموت عندما تعجز عن تحقيق هذا الهدف ، أو عندما تنجح فى تحقيقه إلى الحد الذى يدفعها للتغير.

إن معرفة حقيقة هذه المجتمعات ولماذا سقطت؟ لابد وأن تنطلق من الالتزام بالقانون الأكثر أهمية الذى اكتشفته الماركسية وهو ما ميزها عن غيرها من الحركات الاشتراكية والمدارس الاجتماعية، وهو الأمر الذى أعطاها صفة العلمية، وهو قانون ضرورة تطابق قوى الإنتاج مع علاقات الإنتاج، ولعلنا نرى أن معظم من رفعوا راية الماركسية اتخذوها مجرد تمائم مقدسة، لا علاقة لها بممارستهم العملية ولا تحليلاتهم النظرية، فمعظم هؤلاء لم ينطلق من مفهوم أسلوب الإنتاج، وما يحمله من مفاهيم داخلية، وما يحكم تطوره من تناقضات، وما يوجده من عمليات، لكى يحلل طبيعة هذه المجتمعات تحليلا عملياً فهل لاحظ معظمهم أن إقامة الاشتراكية فى بلدان التخلف فوق أنها عملية مستحيلة عمليًا وعلمياً، هى أيضًا ضرب من الطوباوية يتناقض مع أهم قوانين الماركسية.. وإن النجاح فى هذا برهان على عدم صحة الماركسية من أساسها، والتى يتخذونها عقيدة لهم، وهذا ما استنتجه كل من **عادل العمرى وشريف يونس** [إنه يمكن إقامة الاشتراكية بكل ما تحمله الكلمة من معنى على أساس هذا الفقر الاقتصادى والتخلف الثقافى ذاته، أى أن إقامة نمط إنتاج أعلى من الرأسمالية لا يستلزم بالضرورة مطلقًا قوى إنتاج أعلى أو حتى مساوية لقوى الإنتاج الرأسمالية، وبذلك تنهار النظرية الماركسية من أساسها]

والآن إلى تنويعات أخرى على اللحن الأصيل.

التنويعتان الثالثة والرابعة: الأزمة الرأسمالية والحلين الكينزى والفاشى

عرفت البلدان الرأسمالية دائماً أزمات كساد دورية، تتلوها فترات من الازدهار.. إلا أن ما قد عرفته هذه البلاد من كساد فى ثلاثينيات هذا القرن، كاد يهدد وجود أسلوب الإنتاج الرأسمالى نفسه، ولما كانت البلدان الرأسمالية المتقدمة، تنقسم لقسمين أساسيين بلاد الموجة الأولى (إنجلترا، فرنسا، هولندا، الولايات المتحدة، بلجيكا)، وهى بلاد كانت تملك من المستعمرات، ما ساعدها دائمًا على إيجاد أسواق لمنتجاتها، ومواد أولية وأيدى عاملة رخيصة لصناعتها، وباختصار كان لديها القدرة المادية على تجاوز أزمات الكساد، من الفائض المتراكم لديها من نهب المستعمرات، وكان هذا أحد العوامل التى ساعدت على رفع مستوى معيشة الطبقة العاملة، وبالتالى تخفيف حدة الصراع الطبقى، فيما يعرف برشوة الأرستقراطية العمالية والحركات الإصلاحية، ولذلك اتخذ حل أزمة الكساد منحنى مختلفًا، عن بلاد الموجة الثانية (ألمانيا، إيطاليا، اليابان) التى كانت لا تملك مستعمرات كافية أو تفتقر إليها تمامًا، وبالتالى كانت تجد صعوبة فى تصريف منتجاتها، وإيجاد مصادر أولية وأيدى عاملة رخيصة لصناعتها، وتفتقر لأى قدرة مادية على تجاوز أزمة الكساد، فلم يكن لديها فائض هائل من نهب المستعمرات، وبالتالى لم يكن لديها القدرة على تخفيف حدة

الصراع الطبقى، برفع مستوى المعيشة وتشجيع الإصلاحية فى الحركة العمالية، وهو الأمر الذى انعكس على زيادة حدة الصراع الطبقى وازدهار الثورية فى الحركات العمالية.. ونظراً لاختلاف ظروف كل القسمين، فقد أخذ حل الأزمة شكلا مختلفاً فى كل منهما، ومن هنا عرفت بلاد الموجة الأولى الحل الكينزى الذى تبنته الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية، واتخذته منهجاً لسياساتها، وكان يتلخص فى ضرورة تدخل الدولة لزيادة الطلب العام.. من خلال عمليتين:

١ ـ زيادة الإنفاق العام على الضمان الاجتماعى فى العلاج والتعليم..الخ الخ فيما عرف بنموذج دولة الرفاهية.

٢ ـ التدخل المباشر فى عملية الإنتاج من خلال سياسات التأميم والإشراف والتخطيط والدعم والتسعير الجبرى.ومما لا شك فيه أن الحل الكينزى كان حلا ناجحاً لمشكلات الكساد الدورية، إلا أنه فقد قيمته مع السبعينيات من هذا القرن، حيث عرفت الرأسمالية أزمة ركود تضخمى، أصبحت معها الحلول الكينزية بلا جدوى:

وأما بلاد الموجة الثانية فقد عرفت الفاشية حلا لمشكلاتها، والفاشية هى تدخل واضح وسافر للدولة من أجل دعم البورجوازية الحاكمة الضعيفة والعاجزة فى مواجهة حركة عماليةأو شعبية قوية، وتطوير مستوى الإنتاج، وحل الأزمة الرأسمالية، وقمع الحركة الشعبية، من خلال آليات الديكتاتورية الصريحة، والإرهاب البوليسى وأيديولوجية مضللة تستند لأساطير قومية ودينية يجرى بناء عليها غسل عقول الجميع.

والفاشية التاريخية كما ظهرت فى ألمانيا وإيطاليا واليابان، كانت ذات طابع توسعى شبق للمستعمرات، وذلك حلا لأزمة اللحاق ببلاد الموجة الأولى، إلا أن



الماركسية الجديدة فى مصر

التاريخ قد عرف أيضًا أنظمة فاشية ونظراً للظروف الدولية لم تستطع تحقيق هذا التوسع، وذلك فى أسبانيا، والبرتغال على سبيل المثال.

كما أن الحركات الفاشية فى العالم الثالث، سواء أكانت ذات طابع قومى أو دينى، تتميز بسمات خاصة، تجعلها ذات جاذبية خاصة لقطاعات واسعة من الأنتلجينسيا المعادية للإمبريالية، وذلك لرفعها شعارات قومية أو دينية تحررية فى مواجهة الإمبريالية، وتختلط تلك الشعارات بشعارات شعبية، ولا تنخدع فى ذلك فحسب الطبقات الشعبية، بل حتى الأنتلجينسيا التى ترفع شعارات الاشتراكية والتقدمية، فنجد حتى الشيوعيين يتحالفون مع أنظمة أو أحزاب ذات طابع فاشى، تحت مسميات الجبهة الوطنية وشعارات التحرر الوطنى.

التنويعة الخامسة: ـ أنظمة التحرر الوطنى فى العالم الثالث

شهدت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، تحرر المستعمرات وأشباه المستعمرات السابقة، وانحسار الاستعمار بصيغته الجديدة، تمهيداً لظهور نوع جديد من الإمبريالية، لا تعتمد على الاحتلال العسكرى المباشر، وإنما تعتمد على العلاقة البنيوية، بين الاقتصاد الرأسمالى المتقدم والاقتصاديات المتخلفة بدرجات تشوهها المختلفة، فى المجتمعات المستعمرة القديمة. ووجدت الدول الحديثة التى دخلت المجتمع الدولى نفسها، تعانى من أوضاع التخلف والتبعية التى تتباين فى الدرجة من بلد إلى آخر، فبعضها كان يفتقد لبورجوازية محلية، والبعض الآخر إن وجدت لديه، فهى ضعيفة وعاجزة عن تحقيق أىٍّ من مهام البورجوازية التقليدية ولأن التنمية المستقلة شرط للتخلص من التبعية، فكان لابد أن تحل الدولة وبيروقراطيتها لإنجاز كافة المهام التاريخية، ومن هنا شهدت معظم هذه البلدان، أنظمة رأسمالية دولة ذات سياسات اجتماعية، تحقق رفع مستوى معيشة الشعب، وتمنحه بعض المكاسب، من خلال قطاع الدولة لتنويع مصادر الدخل وهكذا، كانت بعض هذه الأنظمة ترفع راية الماركسية، وبعضها يرتدى مسوح اشتراكيات قومية متنوعة، هى مزيج من السياسات الإصلاحية والفاشية والنموذج الستالينى للاشتراكية بدرجات متفاوتة.

وقد حققت بعض هذه الأنظمة قدراً من النجاح وفشل بعضها الآخر فى تحقيق أى نجاح، إلا أن المجتمع سقط فى النهاية فى هاوية التبعية.. إلا أن هناك بعض الدول التى لم تحقق مثل هذه المحاولات واستطاعت أن تحقق قدراً هائلا من النمو ككوريا الجنوبية وتايوان وذلك فى ظل التبعية، إلا أن هناك أيضًا من لم ينجح فى تحقيق أى قدر من النمو فى ظل التبعية نفسها كالفلبين.

التسعينيات: ـ الجميع يعودون لعزف اللحن الأصيل

شهد العالم منذ السبعينيات ظروفًا جديدة، أدت لسقوط كافة أشكال تدخل الدولة المباشر فى عملية الإنتاج، فقد شهدت الرأسمالية أزمة ركود تضخمى، أصبحت معه السياسات الكينزية غير صالحة، وهو ما أدى إما لسقوط

الحكومات الاشتراكية الديمقراطية، أو تحولها هى وأحزابها إلى سياسات أقرب ما تكون لسياسات الأحزاب الليبرالية.. وأخيراً صعود السياسات الليبرالية المتطرفة لدى تاتشر وريجان فى الحكومات والأحزاب المحافظة... ومع تحول عملية الإنتاج إلى العالمية تماماً، بسيطرة الشركات المتعددة الجنسية على ٧٠٪ من مجمل الإنتاج العالمى ومع حقيقة حرمان المجتمعات التى كانت تدعى بالاشتراكية، من الإمكانيات الكاملة للسوق العالمية، كانت لابد وأن تسقط رأسمالية الدولة سواء فيها أو فى بلاد العالم الثالث التى كانت تتبنى سياسات تحرر وطنية.. وسقطت معظم الأنظمة الفاشية وشبه الفاشية فى أوروبا وأمريكا اللاتينية. ومع التسعينيات أخذ الجميع يعودون لعزف اللحن الأصيل، ففى شتى بقاع الأرض، ينتشر ما أطلق عليه الخصخصة، وهى تحويل القطاع العام إلى قطاع خاص، وتخلى الدولة عن دورها المباشر فى عملية الإنتاج، وفى كل بلاد العالم شرقه وغربه، شماله وجنوبه، يتم سحب كافة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التى حصلت عليها الطبقة العاملة والطبقات الشعبية، خلال المائة والخمسين عاماً الماضية، وعودة الوجه القبيح للرأسمالية، وهو الأمر الذى يؤكده تقرير منظمة العمل الدولية بجنيف عام ١٩٩٣، وذلك بسبب ضعف الحركة العمالية نقابياً وسياسياً، وبسبب الطبيعة العالمية للإنتاج، التى تتخلف عنها حركة الطبقة العاملة.

الخلاصة

بعد هذا السرد التاريخى نستطيع أن نستخلص النتائج التالية:-

١ - إنه عند عجز أو ضعف البورجوازية عن أداء مهامها التاريخية فى تطوير قوى الإنتاج، أو عند وقوع هذه البورجوازية فى أزمة ما تهدد وجودها، فإن الدولة تتدخل بطرق متباينة، أو تحل محل هذه البورجوازية بدرجات متباينة، لتؤدى بعض هذه المهام، أو لحل أزمة تلك البورجوازية.

٢ - أن شكل تدخل الدولة أياً ما كان هو شكل مؤقت، أو هو مرحلة انتقالية بين مرحلتين فى إطار النمو الرأسمالى، وغالباً ما ينتهى شكل التدخل نفسه من خلال البيروقراطية نفسها التى حلت محل البورجوازية، فنجد قطاعاً منها هو الذى يقود عملية التحول إلى الخصخصة وانتزاع المكاسب الاجتماعية من الطبقات الشعبية (جورباتشوف فى روسيا - السادات فى مصر - دينج هيساوبينج فى الصين)

٣ - أن ظروف الإنتاج الرأسمالى مع نهاية القرن العشرين قد تجاوزت أطر الدولة القومية، مما ساعد على زوال كافة أشكال تدخل الدولة، باعتبار أنها أشكال تجاوزها التاريخ، وإلا كان هذا السقوط المدوى لمعظم هذه الأشكال، وتأزم بعضها، والتحول الجوهرى للأخرى بالرغم من استمرارها فى رفع الشعارات القديمة نفسها.. هو من قبيل العبث غير المفسر.. إلا أن هذا التزامن مع وجود التفسير يؤكد صحة الاستنتاج.

٤ - أن الاشتراكية الحقيقية هى إمكانية موضوعية، إلا أنها لن تتحقق إلا على أساس مستوى عالٍ من قوى الإنتاج، وأى محاولة لإقامتها على بنية تخلف هى محاولة طوباوية، ستنتهى لشكل من المجتمع لا هو بالاشتراكى أو بالرأسمالى ■

الهوامش

١ - د. فوزى منصور - تطور الرأسمالية المصرية ص ٢٦ - قضايا فكرية - الثقافة الجديدة - الكتاب الثالث والرابع.

٢ - المصدر نفسه - ص٢٧.

٣ - إريك هوبسباوم - عصر رأس المال - دار الفارابى - ص ٩ - ترجمة د. مصطفى كريم.

٤ - الحركات الاشتراكية - الجزء الثانى - هارى/ ليدلر - ترجمة محمد ماهر نور - الدار المصرية للتأليف والنشر ص١١٧٠.

٥ - الموسوعة الثقافية - دار الشعب - الفقرة الخاصة ببسمارك.

٦ - اليابانيون - سلسلة عالم المعرفة.

٧ - رؤوف عباس - حقيقة التجربة اليابانية - كتاب قضايا فكرية - ص١٧٠.

٨ - ثلاث قراءات سوفيتية فى البيروسترويكا - مركز البحوث العربية - ص٨٤ - ترجمة عصام فوزى.

٩ - سمير أمين - من نقد الدولة الوطنية إلى نقد الدولة السوفيتية - مركز البحوث العربية.

١٠ - ثلاث قراءات سوفيتية فى البيروسترويكا.

١١ - الراية العربية - العدد الثالث - ص١٦.



الماركسية واللينينية والثورة فى المجتمع المعاصر

صلاح المصرى

باحث مصرى

إننى اعتبر الماركسية فلسفة العصر التى يتعذر تجاوزها.... إننى قلت وأكرر ذلك إن التفسير الوحيد الصحيح للتاريخ الإنسانى هو المادية التاريخية..... إن الماركسية هى التاريخ عندما يعى نفسه.

سارتر

فمنذ انهيار الاتحاد السوفيتى والنظم الاشتراكية فى دول أوروبا الشرقية، اشتد الهجوم الأزلىّ ضد الفكر الاشتراكى من قبل القوى الرأسمالية والاحتكارية والمفكرين الليبراليين المعبرين عنها وراحت، كما نعرف جميعاً وبشكل لم يسبق له مثيل، فكرة وفاة الماركسية ونظرية نهاية التاريخ إلى آخره من النظريات التى تؤكد أن التطور الاجتماعى قد وصل بسيادة النظام البورجوازىّ الرأسمالى إلى ذروة ما يمكن أن يتوقعه المجتمع الإنسانى من تقدم وأن مايمكن أن نأمله لإصلاح الأوضاع فى المجتمع تنتابه الآفات التى نعرفها، هو مجرد تعديلات وتنقيحات لهذا النظام بحيث يتحسن أداؤه.

دور الاشتراكية الديموقراطية

وبالطبع اشتد الهجوم أيضًا فى هذه الظروف العصبية من قبل عدو آخر لا يقل شراسة فى عداوته للقوى الثورية، هو الأحزاب والقوى الاشتراكية الديموقراطية التابعة للدولية الاشتراكية وقد انتهزت هذه القوى الفرصة لتكثيف الهجوم لا على الستالينية فحسب كما عهدناه تقليدياً، بل وعلى الفكر اللينينى نفسه التى لم تتوقف بالفعل عن مهاجمته منذ ثورة أكتوبر السوفيتية ولكنها رغم ذلك كانت تخفف من هذا الهجوم فى بعض الأحيان للتركيز على الستالينية. بل ذهب الأمر بالقوى الاشتراكية الديموقراطية إلى التنصل الكامل من الماركسية ذاتها بعد أن كانت تحذر ذلك خوفًا من قواعدها المخلصة وتكتفى منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بالتشكيك فى كثير من مقولاتها بصورة أو أخرى لتعقيم النظرية الماركسية من طاقاتها الثورية.

وما يضفى بريق خداع على القوى الاشتراكية الديموقراطية ويدعم هجومها على الأحزاب الشيوعية وفكريتها هو ادعاؤها الذى اكتسب مصداقية واسعة بأنها لعبت الدور الأساسى فى التحسن الحقيقى لظروف معيشة الجماهير الواسعة فى العالم الغربى الرأسمالى، أى فى نشأة المجتمع الاستهلاكى من ناحية والمستوى الرفيع الذى بلغته الضمنات الاجتماعية من ناحية أخرى (التأمينات الطبية والاجتماعية والتأمين ضد البطالة.... إلخ). إنها بهذا المنطق تحاول أن تثبت أن

نضالها، وأساليب هذا النضال والنظريات السياسية التى ارتكز عليه هى الأسلحة الفعالة للنضال ضد استغلال الرأسمالية فى عصرنا هذا ولكنه من الواضح لكل مدقق فى هذا الأمور أن هذا الإدعاء لا يستند إلى حقائق ثابتة لا تناقش. فمن السهل مثلا الإشارة إلى أن المجتمع الاستهلاكى والضمانات الاجتماعية موجودة فى بلاد رأسمالية لم تصل فيها القوى الاشتراكية الديموقراطية إلى السلطة بل لم تلعب فيها أى دور سياسى ملحوظ، مثل الولايات المتحدة وكندا واليابان. أما فى بلاد أخرى مثل ألمانيا وفرنسا وإيطاليا لم تشارك هذه القوى فى السلطة إلا فترات قصيرة قبل عام ١٩٨٠ وأحرز الجزء الأكبر من مكتسبات الجماهير الشعبية أثناء وجود الأحزاب الليبيرالية البورجوازية فى السلطة وبحكم النضال الجماهيرى الذى لعب فيه الشيوعيون دوراً بارزاً بالاشتراك مع القوى المناضلة الأخرى سواء كانت اشتراكية ديموقراطية أو غيرها. ومن السهل علينا الاستنتاج بأن السبب الأساسى لنجاح الكفاح المطلبى فى الغرب الرأسمالى يعود إلى أن الاقتصاد الرأسمالى كان فى تصاعد حتى منتصف السبعينيات وأن ارتفاع معدلات فائض القيمة حتى هذا التاريخ سمحت بتوزيع الفتات من هذا الفائض ورفع مستوى المعيشة فى الغرب. إننا لا ندعى أن الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية لم تناضل من أجل تحسين أحوال معيشة العاملين إنما نقول إنها **ليست نظرياتهم السياسية ولا أسلوب نضالهم بالذات هو الذى كان سبب هذه النجاحات بل كان السبب هو تضافر ظروف اقتصادية مواتية ونضالات قوى عديدة اشتراكية وشيوعية ومسيحية ونقابية.**

وإمعاناً فى إثبات رأينا هذا يكفى أن نشير بكل بساطة إلى أنه منذ دخول الغرب الرأسمالى منذ منتصف السبعينيات فى أزماته الاقتصادية المتواترة لا يمكننا التمييز بصورة جذرية بين السياسات الاجتماعية والاقتصادية التى تطبقها الأحزاب البورجوازية الليبيرالية وتلك التى تطبقها الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية عندما تتربع فى السلطة إذ تستخدم هذه الأحزاب جميعها الحلول النقدية نفسها وتفتح أبواب المضاربة أمام الرأسماليين على مصراعيها مما يؤدى إلى طحن الجماهير الشعبية ومستويات معيشتها. بل أنكى من هذا كله فإن الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية حيث تكون موجودة فى السلطة، فى أسبانيا وفرنسا وإيطاليا مثلا، تلعب دوراً مبادراً فى القضاء على الحقوق المكتسبة للجماهير بعد نضال مرير، وتستخدم نفوذها على قطاع مهم من العاملين لشل مقاومتهم وتمرير إجراءات اقتصادية كان من الصعب على الأحزاب الليبيرالية البورجوازية أن تمررها لو توحدت الجماهير فى مقاومتها وهذا من شأنه أن يسمح لليمين الاندفاع فى الثغرة المفتوحة فور عودته للسلطة كما حدث أخيراً فى فرنسا.

وهناك جانب آخر لسياسات الأحزاب الاشتراكية تفضل عامة هذه الأخيرة تفادى الإشارة إليه وتحاول تناسيه. وتتحدث هنا عن موقفها العام الثابت المخزى فى البلاد الغربية الاستعمارية فى الماضى إزاء نضال المستعمرات قبل أن تستقل، أو موقفها النيو كولونيالى الراهن إزاء هذه البلدان وإلى جانب عشرات الأمثلة فى هذا المجال معروفة للجميع، يكفينا أن نذكر بأن الحزب الحاكم حالياً فى إسرائيل هو حزب اشتراكى ديموقراطى عضو الدولية الاشتراكية وتواطؤ هذه الدولية وغالبية أحزابها مع الصهيونية شهير مشهود.

وبالرغم من إدراكنا الدور الحقيقى للأحزاب والقوى الاشتراكية الديموقراطية فإننا نعلم تماماً أنها من القوى الشعبية التى ينبغى التحالف معها فى النضال ضد القوى الليبيرالية البورجوزية ومع ذلك ففى رأينا أن **فكريتها هى الخطر الأيديولوجى الأكبر بالنسبة لتماسك القوى والأحزاب الثورية.** إن أيديولوجية نهاية التاريخ والتغنى بعظمة النظام الرأسمالى والفكر البورجوازى الليبيرالى عامة قد تحوز على بعض النجاح فى ظروف انهيار المعسكر الاشتراكى والردة التى أصابت الحركة الثورية ولكنها لن تهبط إلا عزيمة هامش من القوى التى تناضل من أجل تحسين أحوال الكادحين. ولكن الاستغلال الرأسمالى فى الوقت نفسه سوف يتزايد ويتعمق نتيجة لانفراد هيمنة الرأسمالية على النطاق العالمى والمحلى مما سوف يحفز الكادحين، وهذا رد فعل طبيعى، على النضال ضد هذا الاستغلال المتزايد وضد الأيديولوجية الليبيرالية. أما الأيديولوجية الإصلاحية للاشتراكية الديموقراطية فخطرها هو الأكبر لأنها هى التى تنافس الفكرية الثورية فى صفوف المناضلين العريضة وهى التى تقوض الصرح الثورى التى تشكله القوى التى تريد فعلا الخلاص من النظام الرأسمالى.

وبالطبع قد يتساءل البعض عن سبب كل هذا الاهتمام بخطر الفكر الاشتراكى الديموقراطى فى بلد مثل مصر خاصة وأن هذا الطراز من الأحزاب مرتعه، حتى الآن كان البلاد الإمبريالية حيث تتسع فيها فئات الأرستقراطية العمالية وأرستقراطية الأجراء بشكل عام، التى تتقبل هذا الفكر. إلا أن هناك اصطفافاً جديداً للقوى السياسية يتم اليوم على النطاق المحلى والإقليمى والدولى وانفراد الدولية الاشتراكية والاتحاد الحر للنقابات التابع أيديولوجياً لها وغياب أية دولية ثورية منافسة لها كل ذلك يزيد من خطر انتشار الفكرية الإصلاحية فى صفوف

القوى المناضلة. وقد رأينا أحزاباً فى مصر (التجمع) وفى العالم العربى تسعى للانضمام أو تنضم إلى الدولية الاشتراكية، كما رأينا عدداً من المفكرين الشيوعيين أصلا فى مصر وفى البلاد العربية ينبذون الفكر الماركسى واللينينى ويتبنون علناً مقولات اشتراكية ديموقراطية طالما هاجموها فى الماضى القريب!



تطورات العالم فى القرن الأخير

منذ منتصف السبعينيات عندما برزت أول أعراض الركود وتوقف النمو والازدهار فى بلدان المعسكر الاشتراكى وبعد ذلك وبصفة خاصة منذ إعلان القيادة السوفيتية للبيريسترويكا والجلاسنوست عام ١٩٨٥ يتساءل المفكرون الثوريون السؤال التالى: هل هى الستالينية فحسب التى ثبت فشلها وسببت سيادتها كنظام حتى منتصف الثمانينيات فى الدول الاشتراكية الأوروبية انهيار هذه الأنظمة أو أن الأزمة أكثر عمقاً ويرجع الفشل أيضاً إلى جوهر مبادئ الماركسية اللينينية التى قامت على أساسها ثورة أكتوبر الاشتراكية وثبتت صلاحيتها فى المرحلة الأولى للحكم السوفيتى ونعتقد أن مقارنة ظروف الماضى التى تأسست عليها الماركسية اللينينية بظروف الحاضر الذى نعيش فيه اليوم هى أفضل وسيلة للسعى إلى اكتشاف بدايات الإجابة عن هذا التساؤل.وسوف نقوم فيما يلى بمحاولة متواضعة لتتبع الخصائص التى ميزت مجتمع العصر الذى شاهد ثورة أكتوبر أى بدايات القرن العشرين والتطورات الرئيسية التى غيرت مجتمع هذا القرن بحيث أصبح كما هو عليه اليوم فى نهايته وفيما يلى مجموعة من الظواهر الرئيسية، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى طبعت هذا القرن فى رأينا:



الماركسية الجديدة فى مصر

أ ـ تدويل الاقتصاد الرأسمالى وتوحيد السوق العالمية: بالرغم من سعى الرأسمالية للتوسع فى العالم منذ قرون وانقسامه منذ القرن التاسع عشر إلى قلة من الدول الرأسمالية الاستعمارية وغالبية من الدول المستعمرة إلا أن أساليب الإنتاج والاستغلال السابقة على الرأسمالية ظلت حتى الحرب العالمية الثانية نظام الإنتاج الذى ساد حياة الغالبية العظمى من سكان العالم التى كانت تعيش فى البلدان المتخلفة.

وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية كانت الأسواق فى المستعمرات وشبه المستعمرات تحتكرها الدولة الإمبريالية السائدة وهذا الوضع المحكم بدأ يتفكك منذ نهاية الحرب العالمية الثانية نظراً لقوة الإمبريالية الأمريكية وفى مصلحتها، وتحت ضربات الحركات الوطنية الساعية لتحرير بلادها من سيطرة البلد المستعمر وقد ضمر هذا الاحتكار إلى حد بعيد مع انهيار النظام الكولونيالى وقد لعب تداخل وتزاوج رءوس الأموال الإمبريالية فى الشركات عبر الوطنية متعددة الجنسيات دوراً مماثلا فى كسر احتكار المستعمر الأصلى، وقد أدى تغلغل رءوس الأموال الإمبريالية وأساليب الانتاج الرأسمالية فى معظم بلدان العالم إلى تلاشى نظم الإنتاج الإقطاعية وشبه الإقطاعية فيما عدا بقايا هذه النظم فى قلة من البلدان المتخلفة جداً.

ومن جانب آخر تشكلت سوق منفصلة لها قوانينها الخاصة تضم البلدان الاشتراكية استخدمتها بلدان العالم الثالث التى كانت تسعى للاستقلال عن السوق الرأسمالية ملاذاً تحتمى به من جبروت وسيطرة السوق الرأسمالية العالمية (كما فعل عبد الناصر فى الستينيات) ولكن هذه المحاولة باءت بالفشل بسبب ضعف وتخلف السوق الاشتراكية وانهارت هذه السوق تماماً بعد انحلال المعسكر الاشتراكى فى أوروبا الشرقية وانهيار الاتحاد السوفيتى.

وفى هذا الوضع الجديد يمكننا القول بأن السوق العالمية توحدت تماماً اليوم تحت سيطرة الرأسمال الإمبريالى العالمى. وآخر مظاهر توحد الاقتصاد وعولمته هى الاتفاقية الخاصة بـ «الجات» GATT التى توصلت دول العالم أخيراً إلى التوقيع عليها فى مارس ١٩٩٤ فى المغرب واستبدلت بعد ذلك بمنظمة «الجات» منظمة جديدة هى المنظمة العالمية للتجارة. وبهذا تقنن دولياً انفتاح أسواق دول العالم جميعها أمام تنقل رءوس الأموال والبضائع وأصبحت هذه الأسواق مرتعاً للاقتصاديات الأقوى.

وفى ظل هذا التوحد التدريجى للاقتصاد العالمى يعيش عدد محدود من الدول المقرضة بالربا على استغلال أغلبية ساحقة من الدول المدينة. فقد بلغت المديونية الإجمالية للعالم الثالث ١٣٠٠ مليار دولار وأصبح تدفق الأموال السنوى من العالم الثالث إلى الدول الدائنة لدفع فوائد هذه الديون وأصولها أكبر بكثير من القروض التى تحصل عليها من دائنيها. ويشكل ذوو الامتياز ١٦ ٪ من سكان العالم. أما المتبقون فهم البلاد التابعة الناقصة التطور المغلوبة على أمرها. فقد كان تعداد العالم عام ١٩٨٩، ٥٠٢٦ مليون نسمة من بينهم ٨١٩ مليون (١٦٪) فى البلاد المصنعة الغربية

و ٣٩٧ مليـون (٨٪) فى بلدان شـرق أوروبا الاشتراكية سابقاً والباقى أى ٣٨١٠ مليون (٧٦٪) فى العالم الثالث. ويتقاسم هؤلاء الأخيرون ٢٠٪ من الثروة العالمية ودخلهم المتوسط للفرد يقل خمسين ضعفاً عن الدخل المتوسط فى البلاد الغنية (ضـمن تصـريح لأمين عـام الأمم المتحدة) كما يعيش مليار من الآدميين فى «فـقـر مطلق» وفى حالة من «سوء التغذية الشاملة» بينما يعيش عدد أكبر بكثير فى حالة فـقـر وتغذية رديئة ومعرض على الدوام للعمالة الناقصة» (البنك الدولى) هكذا نشرت الرأسمالية فى العالم الاستغلال البشع الذى سبق وهرس المجتمعات الرأسمالية الأولى فى أوروبا الغربية فى القرن الماضى. إذ يدل كل ما سبق على مدى مطابقة أوصاف الوضع الفظيع الذى عاشته الطبقة العاملة فى أوروبا القرن التاسع عشر كما جاءت فى مـؤلف مـاركس «رأس المال» مع أوصاف الوضع الراهن فى المجتمعات المعاصرة المغلوبة على أمرها فى العالم الثالث كل مظاهر المجتمع المذكورة فى «رأس المال» تنطبق: البـؤس، الجـوع، البطالة، المرض، مـعـدلات الحـيـاة، الإنهاك الجسدى والعقلى، الرق، الأكواخ القذرة والثياب الرثة، الأطفال المستغلون حتى الموت، الدعارة والهجرة من الريف ومن الوطن ونكاد نسمع **ماركس** يقول منذ ١٥٠ عاماً وكأنه يصف اليوم: إن الرأسمالية تستبدل لتخفيض التكاليف الرجل بالمرأة والمراهق أو الطفل بالبالغ وثلاثة صينيين برجل أمريكى.

ب ـ توحد الإمبريالية فى شكل من أشكال الأوليجاركية العالمية: وهذا التوحد يتجسد أساساً فيما يلى:

١ ـ الشركات المتعددة الجنسية عبر الوطنية. (فى عام ١٩٨٩ كانت هناك ٣٨٢ شركة، منها ١٦٧ أمريكية، ١١١ يابانية، ٤٣ بريطانية، ٣٢ ألمانية و٢٩ فرنسية، تسيطر على صناعة العالم الرأسمالى. ومن ناحية أخرى فإن الولايات المتحدة واليابان تمتلك وحدها أكثر من ٤٠٪ من الناتج الإجمالى الرأسمالى.

٢ ـ مؤسسة البنك الدولى وملحقاتها مثل صندوق النقد الدولى، (سبع دول من بين ١٥١ دولة تحوز على ١٣، ٥٠٪ من الأصوات فى البنك الدولى).

٣ ـ مجموعة من الهيئات الدائمة مثل منظمة التجارة والتنمية الاقتصادية أو التى تجتمع دورياً، مثل مقابلات الدول السبع التى يتشاور فيها رؤساء الدول الإمبريالية الكبرى. وهذه الهيئات بمثابة مـجـالس إدارة لكبـار ممثلى هذه الأوليجاركية العالمية.

وهذا الوضع مـغـاير لظروف بداية القرن حتى الحرب العالمية الثانية فالتنظير اللينينى كما جاء فى «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» كان يؤكد سيادة عوامل التناقد على عوامل التوحد بين القوى الإمبريالية التى تتصارع فى العالم وذلك على عكس رأى «**هلفردنج**» الذى كان يتنبأ بنشأة إمبريالية عظمى تتوحد فيها مصالح الجميع. وقد أكد **لينين** أن هذه التناقضات سوف تتفاقم حتى الحرب وهو ما حدث بالفعل بانقسام العالم بين الإمبرياليات الفاشية والإمبرياليات «الديموقراطية» واندلاع الحرب العالمية الثانية.

لكن الأوضاع تغيرت بعد الحرب العالمية الثانية نتيجة سببين رئيسيين: السبب الأول هو خوف الإمبرياليين من قوة المعسكر الاشتراكى ومن انهيار نظامهم بالكامل لوتفاقم التناقض بين الدول الإمبريالية وأدى إلى حرب ثالثة وقد كانت نتائج الحربين العالميتين الأولى والثانية نذيراً بذلك. أما السبب الثانى فهو التفوق الاقتصادى الهائل، خاصة فى العقدين اللذين تليا الحرب، للإمبريالية الأمريكية على الإمبرياليات الأخرى واحتكارها حتى اليوم التفوق النووى الكامل ولم يتفهم الفكر الستالينى الجامد هذه الظروف الجديدة واستمر حتى عام ١٩٥٣ يردد المقولة اللينينية عن تغلب الميل للصـراع بين النظم الإمبريالية على ميلهم للتوحد وكان إعلان **خروتشوف** عام ١٩٥٦ فى المؤتمر العشرين الشهير، والخاص بإمكانية تفادى حرب عالمية جديدة أول دليل علنى على إدراك السياسة السوفيتية للظروف الجديدة فى هذا المجال (هذا بالإضافة إلى المعنى الآخر الأكثر تداولا لهذا الإعلان وهو إمكانية تفادى الحرب بين المعسكر الاشتراكى والمعسكر الإمبريالى).

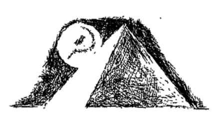
وخلال هذه الحقبة التاريخية تم التدويل المؤسسى الرسمى لهيئات التعاون الإمبريالى مثل «منظمة التجارة والتنمية الاقتصادية ومنظمة الـ «جات» أو الاجتماعات التى تعقدها رؤساء الدول السبع الرأسمالية الكبرى دورياً، وكذلك تشكلت مختلف الهيئات الاستشارية غير الرسمية مثل «نادى روما» و «اللجنة الثلاثية» Trilateral Committee وهذه الأخيرة من أهم هذه الهيئات وتلعب دوراً حاسماً وخفياً إلى حد ما، فى التخطيط النظرى للسياسة العامة للرأسمالية العالمية.

أما التراصف الحالى للقوى الإمبريالية فيتشكل كما هو معروف من ثالوث أمريكا الشمالية ـ السوق الأوروبية ـ اليابان؛ وقد نجحت هذه البلاد حتى الآن، رغم التناقض الحاد بينها، فى التوصل إلى حلول وسط واتفاقات مشتركة ولكن الظروف تغيرت منذ سنوات وانهار المعسكر الاشتراكى كما أنه لم تعد هناك غلبة اقتصادية دامغة لأحد أطراف الثالوث ولم يبق للولايات المتحدة

إلا التفوق النووى فى مجالات التنافس مع مزاحميها.

وهنا ينبغى أن نبدى ملاحظة مهمة ففى بدايات القرن وحتى منتصفه وجدت على مسرح السياسة العالمية هيئة دولية توحد إرادة القوى والأحزاب الثورية فى العالم هى الأممية الثانية الاشتراكية التى تشكلت بدلا منها بعد ثورة ١٩١٧ الأممية الثالثة. وبغض النظر عن أخطاء الأممية الثالثة والانتقادات التى يمكن أن توجه إليها وبخاصة أنها كانت إلى حد كبير أداة لتنفيذ السياسة السوفيتية الستالينية إلا أنه كانت لها جوانب إيجابية عديدة أبرزها التوحيد النظرى والعملى لإرادة الحركة الثورية فى العالم أداة لتضامنها. أما اليوم فقد اختفى كل ذلك تماماً ولم يبق للقوى الثورية أية منظمة سياسية أو نقابية عالمية توحد إرادتها بينما توجد إلى جانب الهيئات الدولية التى تمثل مصالح القوى الإمبريالية التى ذكرنا بعضها أعلاه عديد من الهيئات الدولية التى تمثل مختلف القوى السياسية والأيديولوجية المتصارعة فى عالمنا المعاصر مثل الأممية الاشتراكية الديموقراطية واتحاد النقابات الحرة واتحاد النقابات المسيحية وأمميتين للأحزاب التروتسكية وحتى القوى الإسلامية الأصولية أصبحت لها هيئة دولية تنسق مصالحها وتمدها بالمال.

ج - انهيار النظام الاستعمارى (الكولونيالى) القديم وسيطرة الرأسمالية الدولية. لقد بدأ تفكك النظام الاستعمارى منذ القرن التاسع عشر فى أمريكا اللاتينية، كما شاهدت الفترات التى تلت الحربين العالميتين نضالا تحررياً أدى إلى استقلال عدد كبير من الدول فى آسيا وأفريقيا ولكن النظام الكولونيالى انهار فعلا منذ بداية الستينيات واستقلت المستعمرات البرتغالية فى منتصف السبعينيات وبذلك أصبح



الماركسية الجديدة فى مصر

الاستقلال الرسمى لدول العالم الثالث غير النامية اقتصادياً هو الظاهرة الغالبة فى العالم منذ ذلك الحين.

وطوال فترة النضال ضد الكولونيالية لعبت البورجوازية القومية دوراً مستمراً يزداد أو يقل حدة حسب الظروف، ضد المحتل الأجنبى الإمبريالى وقد امتد كفاح البورجوازية «الوطنى» فى بعض البلاد فى الفترة التى تلت الاستقلال واتخذ طابعاً يزداد أو يقل جذرية يتوقف على عوامل عديدة من بينها قوة واستقلالية الطبقة العاملة المحلية. وقد ساعد الصراع الدولى بين الإمبريالية والمعسكر الاشتراكى البورجوازيات القومية التى كانت تسعى إلى قدر من الاستقلال كما حدث فى مصر والهند والجزائر وسوريا الخ ولكنه مع ازدياد الصراع الطبقى فى كل بلد وتداخل المصالح الرأسمالية الدولية واشتراك البورجوازيات القومية كشريك أصغر فى الرأسمال الإمبريالى العالمى المترابط يخف التناقض فى المصلحة بين البورجوازيات السائدة والتابعة ويتحلل تدريجيا الدور الوطنى الذى يمكن أن تلعبه البرجوازيات القومية ضد التبعية للإمبريالية وجاء انهيار المعسكر الاشتراكى كمسمار أخير فى نعش المقاومة «الوطنية» التى كانت تبديها البورجوازيات القومية إزاء الإمبريالية.

ولكن هذا لا يعنى أن البورجوازيات المحلية لم تعد لها مصالح ذاتية. إن ما تعنيه هو أن أسلوب سعيها وراء هذه المصالح يتلون بإمكانياتها وقدرتها الحقيقية على مقاومة الشريك الأكبر والأقوى. وهذا معناه أن هدفها لم يعد قط الاستقلال الوطنى بل الحصول فى ظل التبعية للنظام الرأسمالى الإمبريالى العالمى على نصيب أكبر من فائض القيمة الذى يتقاسمه الرأسماليون كل على حسب قوته على النطاق المحلى أو العالمى.

ومن ناحية أخرى فقد غيرت الإمبريالية من سياساتها القديمة فبعد أن قاومت فترة طويلة التقدم الاقتصادى بشكل عام والتصنيع بشكل خاص فى البلدان النامية المستقلة حديثًا (نذكر بشعور الانتصار فى ظل الناصرية عندما أقيمت أول صناعة للحديد والصلب ثم عند بناء السد العالى)، انقلبت الأوضاع اليوم وبرزت فى بعض البلدان المستعمرة سابقًا أو التابعة للإمبريالية تقليدياً (البرازيل، كوريا الجنوبية، تايوان.... إلخ) رأسماليات حديثة ومتطورة بموافقة ومساعدة وتداخل رءوس الأموال الإمبريالية تتميز جميعها باندماج اقتصادياتها فى النظام الرأسمالى العالمى وبتبعيتها له بصورة متزايدة، وهذا هو السراب أو الأمل البعيد الذى تتسابق بخصوصه البورجوازيات المحلية التابعة اليوم.

د - الطبقة العاملة والتطورات فى كيانها وتشكيلها وحجمها: إن الاهتمام بالطبقة العاملة وتطوراتها خلال القرن الماضى أساسى بالنسبة لهذه الدراسة من حيث إنها فى نظر الماركسية الطبقة الاجتماعية التى لها المصلحة الأولى فى تحقيق الاشتراكية إذ تتخلص فى إطار هذا النظام الاجتماعى بل تخلص المجتمع بأسره من الاستغلال الرأسمالى وتؤسس بذلك حقبة تاريخية جديدة

تنتفى فيها لأول مرة بعد آلاف السنين جميع أنواع استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، والطبقة العاملة حسب أوصاف الماركسية لا تتطابق تماماً مع مجموع الكادحين؛ فهناك مثلا كادحون من الفلاحين الفقراء المالكون لقطعة صغيرة من الأرض وهم لا يشكلون جزءاً من الطبقة العاملة. كما لا تتطابق الطبقة العاملة مع مجموع الأجراء؛ فعديد من الموظفين في إدارات الدولة (المدرسون مثلا) أو في القطاعين الخاص والعام، أو فئة الخدم، وهم جميعًا يتعيشون من أجرهم، إلا أنهم مع ذلك لا يشكلون جزءاً من الطبقة العاملة. وحسب التصنيف الماركسي فالطبقة العاملة تتشكل من الأجراء الذين يقومون بدور في عملية إنتاج ونقل السلع سواء كان هذا الدور يدوياً أو ذهنياً أو مزيجاً منهما.

إن تعريف الطبقة العاملة بهذه المعايير يتضمن أن تشكيل هذه الطبقة يتطور على قدر ما تتطور وتتحسن وتكتمل أشكال ومستلزمات الإنتاج الحديثة وتطور الطبقة العاملة هذا يتناول جانبين، الكمي والنوعي.

من الجانب الكمي أثبت تطور الطبقة العاملة خلال القرن الحالي في البلاد المتطورة رأسماليًا أنه بعد وصول عدد عمال الإنتاج الصناعي إلى حده الأقصى في منتصف القرن بدأت تهبط نسبتهم من مجموع الأجراء بينما زادت نسبة عمال الخدمات. أما في بلاد العالم الثالث فلا زالت أعداد الطبقة العاملة تزداد مع ازدياد تصنيع هذه البلاد كما يحدث في مصر التي يدفع فيها ضيق الأرض الزراعية إلى تشكيل جيش من العاطلين يغترف منه العدد اللازم من عمال الصناعة والبناء والخدمات.

أما من زاوية التطور الكيفي، خاصة في البلاد الرأسمالية المتطورة وبدرجة أقل في بلدان العالم الثالث، ونتيجة لتعقد أساليب الإنتاج وزيادة الأوتوماتية وغزو الإلكترونيات مجالات الإنتاج والإعداد له، يحتاج الإنتاج الحديث إلى مزيد من العاملين ذوي الكفاءات الفنية والعلمية الرفيعة الذين يتطلب عملهم المزيد من المجهود الذهني على حساب الحاجة إلى مجهودهم العضلي حيث تقوم به الآلة الحديثة بدلا منهم. ومن ناحية أخرى فإن العمل الذهني كما رأينا يصبح أكثر فأكثر عنصراً مهمًا في عملية الإنتاج ويقترب بهذا وضع مهندسي الإنتاج والفنيين والرسامين الذين يشاركون بصورة مباشرة أو غير مباشرة في عملية الإنتاج، وفي إنتاج فائض القيمة، من وضع الطبقة العاملة رغم الفوارق في الأصل الاجتماعي ونوعية الأعمال التي تنجز ومقدار الأجر والمكانة الاجتماعية. إن هذه التطورات لا تمس الصناعة والبناء فحسب بل تمس أيضًا مجالات العمل في المكاتب حيث تزداد ميكنة العمل باستخدام الآلات الحديثة والحاسبات الألكترونية ونتيجة لكل ذلك فإن بعض أفرع النشاط التي لم تشكل في الماضي قطاعًا من الإنتاج المادي تصبح منتجة لفائض قيمة. إن هذا التحليل لوضعية العاملين ضروري جداً لتحقيق الوحدة بين الطبقة العاملة وهذه الفئات المختلفة القريبة منها والوشيكة الانضمام إليها.

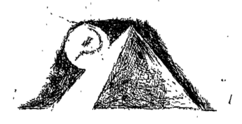
ورغم أن الأجراء ليس جميعهم من الطبقة العاملة إلا أنهم جميعًا في الموقف ذاته من زاوية بيع قوة عملهم اليدوي أو الذهني. وهذا ينشئ بينهم تماثلا في المصالح يسمح بتحالف موضوعي. فجميع الأجراء لهم مصلحة في تغيير النظام لتحسين أجورهم بانتظام وضمان وظائفهم. أما الكادحون غير الأجراء فهم حلفاء دون شك ولكن موضوع هذا التحالف ليس مجال مناقشته هذا البند.

ولا يمكن الانتهاء من الحديث عن التطورات الخاصة بالطبقة العاملة وبفئة الأجراء عامة دون الإشارة إلى التمايز في أوضاعها سواء في البلاد الرأسمالية المتقدمة من ناحية وبلدان العالم الثالث من ناحية أخرى، أو داخل البلدان الرأسمالية المتقدمة ذاتها، فما سمي بالأرستقراطية العمالية حتى منتصف الستينيات تقريبًا وكان يشكل فئة محدودة من الطبقة العاملة تستفيد بفتات من فائض القيمة الرأسمالي المعتصر من الاستغلال في المستعمرات قد اتسع ليشمل فئات أوسع من هذه الطبقة نتيجة لعاملين أساسيين: التغير الكيفي في تشكيل الطبقة العاملة ونوعيتها الذي أشرنا إليه أعلاه والنابع من الثورة العلمية والفنية في أساليب الإنتاج، ثم الأزمة الاقتصادية الحادة التي تجتاح نوباتها المتزامنة البلدان الرأسمالية المتقدمة بدرجات متفاوتة منذ بداية السبعينيات فالضرورة الملحة إلى تعديل النزعة إلى الانخفاض في معدلات الربح وكذلك ضرورات المنافسة الضارية بين الشركات عبر الوطنية يؤدي من ناحية أخرى إلى الحاجة إلى المزيد من رءوس الأموال لتحديث وسائل الإنتاج، ومن ناحية أخرى إلى المزيد من اعتصار دول العالم الثالث المنتجة للخامات بالتبادل غير المتكافئ وإلى نقل عديد من عمليات الإنتاج إلى بلدان العالم الثالث ذات الأيادي العاملة الرخيصة. وهذا بدوره يفاقم البطالة في البلدان الرأسمالية المتقدمة وينشئ فيها مجمتعات ذات مستويين اجتماعين ويزداد التمايز في داخل فئة الأجراء أنفسهم ويتسع عدد الفقراء الذين ينعتون بالعالم الرابع. أما بلدان العالم الثالث التي تتوقف حياتها الاقتصادية على إنتاجها وتسويقها للمواد الخام فينعكس فيها الخط البياني الخاص بالنمو الاقتصادي وينهار الوضع بالنسبة

لبرامج رفع مستوى المعيشة والصحة والتعليم ويتفاقم فيها إفقار المجتمع ويسهل فيها تخفيض الأجور، تماماً كما يحدث في البلدان الرأسمالية المتقدمة.

هـ - تعاظم دور النساء في المجتمع: تطور وضع المرأة بشكل ملحوظ منذ بداية القرن. وقد اكتسبت بعض الحقوق السياسية في سنوات ما بين الحربين العالميتين في بعض البلاد الغربية (وكان دور الاتحاد السوفيتي سباقاً في إعطاء المرأة حقوقها السياسية والاجتماعية كاملة فور قيام ثورة أكتوبر) ولكن منذ منتصف القرن حصلت المرأة على حقوقها السياسية في جميع بلدان العالم تقريباً. كما اتسع دور المرأة تدريجياً في جميع المجالات الاجتماعية والاقتصادية وأصبحت تنافس الرجل في جميع الميادين إذ لم تبق مهن مغلقة على الرجال وحدهم وقد تضافر عاملان لدفع المرأة إلى الأمام. العامل الأول هو دخول المرأة بأعداد وفيرة ومتزايدة لأسباب عدة إلى معترك العمل الاجتماعي مما حررها للمرة الأولى منذ آلاف السنين من الحاجة إلى عاهلها التقليدي، الرجل، سواء كان أباً أو أخاً أو زوجاً ونشأ بهذا الأساس المادي لتحررها. أما العامل الثاني فهو كفاح النساء أنفسهن من خلال الحركة النسائية وخارجها من أجل حصولهن على حقوقهن السياسية وتغيير مكانتهن الاجتماعية وإلغاء القوانين البالية التي كانت تكرس أوضاعهن المتخلفة.

وقد قامت حركة نسائية في مصر منذ ثورة ١٩١٩ الوطنية ومن بين من أعدوا لها فكرياً الرائد **قاسم أمين** ونزعت **هدى شعراوي** الحجاب في العشرينيات واتبعت المرأة المصرية هذا المثل واختفى منذ الحين الحجاب وكان علامة التخلف الحضاري وخضوع المرأة



الماركسية الجديدة في مصر

للرجل. واشتركت النساء والطالبات بقوة في حركة التحرر الاجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية وحصلت المرأة المصرية على حقوقها السياسية في أول انتخابات تمت في عهد الناصرية ودخلت المرأة في مصر جميع مجالات العمل الاجتماعي بأعداد وفيرة منذ عشرات السنين نتيجة للأوضاع الاقتصادية الجديدة التي لاتسمح في غالبية الأحيان لعائل واحد أن يعول أسرته. وبالطبع مازالت هناك تقاليد بالية وقوانين اجتماعية تعرقل مسيرة المرأة إلى الأمام وتضعها في وضع التابع بالنسبة للرجل وقد سارت المرأة في البلاد العربية هذه المسيرة نفسها ورغم التردي الحديث في أوضاع المرأة الناتج عن انتشار الفكر الظلامي في المرحلة الأخيرة، فإنه لأول مرة في تاريخ العالم العربي تقاوم المرأة هذا المد الرجعي كما يحدث في الجزائر إذ تقوم المظاهرات النسائية جنباً إلى جنب تظاهر قوات اجتماعية أخرى نقابية أو ثقافية أو ديموقراطية للنضال ضد هذا المد الرجعي. وأخيراً علينا ألا ننسى أن العمل الاجتماعي للمرأة بهذه الأعداد الوفيرة وكسبها لوسائل عيشها مستقلة عن إعالة الرجل لها سوف يشكل أساس نضالها للتحرر من سيادة الرجل عليها رغم كل الظواهر الراهنة المعاكسة.

و - منظمة الأمم المتحدة والهيئات التابعة لها أو المرتبطة بها: هناك ظاهرة جديدة شهد العالم بداياتها منذ الحرب العالمية الأولى وهي التنظيمات الحكومية الدولية وأول أشكالها هيئة الأمم، وهذه المنظمة التي فقدت مكانتها مع قيام الحرب العالمية الثانية ضمت ستين دولة إلا أنها لم تكتسب في يوم من الأيام أهمية وشرعية منظمة الأمم المتحدة المعاصرة إذ لم تشارك فيها أصلاً الولايات المتحدة كما انسحبت منها أو أعلنت انسحابها ألمانيا واليابان وإيطاليا وعدد من دول أمريكا اللاتينية دون أن يصيب هذه الدول ضرر يذكر أما اليوم فإن أسرة الأمم المتحدة بمنظماتها العديدة أصبحت عالمية تماماً، تمثل فعلا نظرياً وعلمياً «الشرعية الدولية» بكل معانيها وتنظم على النطاق الدولي إلى جانب كل ماهو متعلق بالتعامل السياسي والاقتصادي والاجتماعي بين الدول، أموراً عديدة مثل الكفاح ضد التلوث وحماية البيئة أو توزيع موجات الإذاعات الصوتية والمرئية أو تنظيم القانون الدولي لاستغلال قاع البحار، أو أمور تتعلق بالتجارة الدولية أو نظام الملاحة البحرية... إلخ ورغم نواقصها المهمة ورغم تهرب دول عديدة من الخضوع لقراراتها (ومن أبرز الأمثلة تحدي إسرائيل بشكل فاضح لها أو عدم خضوع جمهورية جنوب أفريقيا لقراراتها مدة طويلة طردت أثناءها من المنظمة، هذا إلى جانب أمثلة أخرى عديدة) فإنها تلعب دوراً أساسياً في المعترك الدولي ولا يعقل تصور عالم اليوم بدونها وإننا لا نعني بذلك أنه ينبغي الاعتراف بعدالة قراراتها خاصة بعد انهيار المعسكر الاشتراكي مما حولها إلى هيئة خاضعة تماماً للرغبات الإمبريالية وبخاصة الولايات المتحدة. ما نود أن نبرزه هو أنه في عالم اليوم أصبح هناك في يد الإمبريالية سلاح إضافي هو «الشرعية الدولية» الممثلة في الأمم المتحدة ومنظماتها ولا يمكن لأية دولة من الدول

أو أية حركة سياسية محلية أو دولية أن تتصرف دون أخذها فى الاعتبار، وهذا أمر معاصر جديد تماماً بالمقارنة إلى ظروف بداية القرن حتى منتصفه.

وبالطبع تمثل القرارات التى تتخذ فى الأمم المتحدة ومنظماتها خلاصة ميزان القوى السائد بالنسبة لكل قضية من القضايا. ويتجسد هذا بكل وضوح فى مجلس الأمن الذى يلعب أكثر فأكثر دور الشرطى العالمى الخاضع لرغبات سيده الأمريكى. فطالما كانت هناك دولة عظمى ثانية وجد هامش معين من المناورة لعبت فيه دول العالم الثالث دوراً وإن كان هامشياً فى الشئون الدولية أما الآن فقد نجحت الولايات المتحدة فى فرض قانون الغاب. هذا ما حدث بالنسبة للعراق ثم بالنسبة لمحاولة التدخل الاستعمارى فى الصومال لولا مقاومة الشعب الصومالى، ثم فى البوسنة حالياً، كما تضعضع الوضع أكثر من ذى قبل بالنسبة للقرارات الأخيرة الخاصة بالقضية الفلسطينية. وهناك حالياً مناقشات حامية، وإن كانت خافية، حول تعديل القواعد التى يعمل على أساسها مجلس الأمن من حيث عدد الأعضاء الدائمين فيه وحق النقد VETo وتطالب ألمانيا واليابان ودول أخرى التخلص من بقايا آثار الحرب العالمية الثانية وتعديل مجلس الأمن بحيث يتمشى الوضع فيه مع موازين القوى الراهنة على النطاق العالمى.

وأخيراً، فمن العوامل التى تعزز الطابع الوجدانى لعالم اليوم مقارنة مع عالم بداية القرن، يمكننا ذكر تعدد المنظمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ذات الطابع القارى أو الإقليمى أو شبه الإقليمى وكل هذا يزيد من ترابط المصالح بين الشعوب المختلفة من ناحية ويساعد من ناحية أخرى على خلق شيء من التوازن فى عالم ما زالت تسوده بوضوح نفوذ ومصالح الدول الكبرى.

ز- المشكلة السكانية فى العالم ومشكلات الهجرة: بلغ عدد سكان العالم أخيراً خمسة آلاف مليون شخص أى ضعف عدد سكان العالم عام ١٩٥٠ وثلاثة أضعاف عددهم فى بداية القرن. والمشكلة السكانية فى العالم ذات جانبين. فبينما تواجه بلاد متقدمة عديدة ظاهرة النقص فى عدد المواليد الذى يؤدى بدوره إلى زيادة نسبة المسنين فى المجتمع مما يهدد مستوى المعيشة عامة ونظم الضمان الاجتماعى لكبار السن، هناك الطفرة السكانية فى بلدان العالم الثالث بحيث أصبحت بالفعل هذه الزيادة السكانية غير المسيطر عليها عائقاً لتقدم عدد من هذه البلاد ومشكلة رئيسية تضاف إلى صعوبات النمو الاقتصادى (مصر مثال واضح لذلك) ونتذكر أن **ماركس** حارب نظريات **مالتوس** المتشائمة وكشف خطأ الأسس الذى بنى عليها تنبؤاته، تلك التنبؤات التى أثبت الواقع خطأها لحقبة تاريخية تعدت القرن، ولكن كما يحدث فى عديد من الظواهر انقلبت الأوضاع والظروف وأصبحت الزيادة السكانية فى بعض البلاد مشكلة إن لم تحل هددت كيانها الاجتماعى، وقد رأينا الصين الشعبية ضمن بلاد عديدة تتخذ إجراءات جذرية فى هذا المجال وبغض النظر عن رأينا فى نوعية هذه الإجراءات فإن حل هذه المشكلة دون شك ضرورى.

وهناك جانب آخر للنمو السكانى هو نزوح نسبة عالية من سكان الريف إلى المدينة. ففى العالم المتقدم اقتصادياً تزيد فى المتوسط نسبة سكان الحضر عن ٨٥٪ وهذا يرجع إلى تطور تاريخى أساسه من ناحية احتياجات التصنيع ومن ناحية أخرى قدرة الزراعة بالوسائل الحديثة تحقيق إنتاج وفير بنسبة ضئيلة جداً من السكان لا تزيد عن ٣٪ فى الولايات المتحدة مثلا! أما فى العالم الثالث فإن النزوح السكانى من الريف للحضر الناتج عن ضيق الأراضى الزراعية يغير تماماً الوجه الاقتصادى الاجتماعى لجميع هذه البلدان تقريباً فى مدد متسارعة وجيزة ويتخذ هذا النزوح طابعاً مأساوياً خطيراً إذ تصبح كتل ضخمة من السكان، المقيمة فى مدن الصفيح المحيطة بالمدن الكبيرة، معرضة للبطالة والفقر والضياع الاجتماعى. وتزداد بشكل مروع أعداد الطبقة التى عرفتها الماركسية بالرعاع LUMPEN PROLETARIAT والقابلة للتحريك بسهولة من قبل أية قوى سياسية مغامرة أو فاشية.

وبينما كان «الفائض السكانى» فى القرون السابقة، قرون نمو الرأسمالية فى بلدان الغرب وزيادة عدد السكان فيها، يندفع من هذه البلدان التى ينمو فيها النظام الرأسمالى إلى المستعمرات والبلاد الفارغة أى التى كانت كثافتها السكانية منخفضة أو سكانها الأصليون ما زالوا فى مراحل حضارية متخلفة أى بشكل عام من بلدان أوروبا الغربية والشرقية إلى القارات الأخرى (أمريكا الشمالية والجنوبية، أستراليا، وأفريقيا السوداء وأفريقيا الشمالية العربية). واتخذت هذه الهجرة طابعاً استعمارياً سود فيها عامة المهاجرين الأوروبيين على سكان البلاد الأصليين وعومل هؤلاء السكان الأصليون معاملة استغلالية وعنصرية أما بعد الحرب العالمية الثانيةبشكل عام، انقلب الوضع وبخاصة منذ الستينيات ولازمت هذه الظاهرات العكسية انهيار النظام الاستعمارى (الكولونيالى) القديم، وأصبحت هجرة «الفائض السكانى» تنتقل عامة من بلدان العالم الثالث المتخلفة اقتصادياً إلى البلدان الصناعية المتقدمة وشكلت فئة من عمال الدرجة الثانية

المستغلة أبشع استغلال (لصالح اقتصاد البورجوازيات الحاكمة فى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية) والخاضعة لألوان مختلفة من التمييز العنصرى من قبل قسم مهم من السكان. وتم هذا أيضًا فى بلاد الخليج العربى حيث اندفع المهاجرون من بلدان آسيا الفقيرة ومن الدول العربية غير النفطية نحو البلدان التى نما فيها رأس المال بشكل مفاجئ نتيجة للحقبة النفطية [هناك بالطبع الاستيطان الصهيونى فى فلسطين الذى بدأ متمشيًا مع الظاهرة الاستعمارية وما زال مستمراً رغم انقلاب الظاهرة عالميًا لأسباب عديدة ليس مجال مناقشتها هنا]

ح - وسائل الإعلام الجماهيرية: يمكن أن نقول باختصار شديد إن الطبقات الحاكمة عززت على الدوام سيطرتها الطبقية عن طريق فرض سيادة أيديولوجيتها على المجتمع لذا كانت تسعى دائماً ومازالت فى كثير من المجتمعات إلى فرض مفهوم معين للديانات يساعد على بقائها فى السلطة وجوهره فكرية الاستسلام للقدر والاتكال على الله والسلبية أمام المظالم وأن الجنة ليست على الأرض بل بعد صبر طويل سوف ينعم بها المؤمن بعد الموت (ومن بين الأمثلة العملية العديدة لاستخدام السلطة سلاح الدين خطبة الجمعة التى توافق عليها وزارة الداخلية المصرية مسبقاً) أما فى العصور الحديثة فانتشار الكلمة المكتوبة والتوزيع الواسع للصحف والمجلات والكتب أصبح وسيلة أخرى تستخدمها القوى السياسية لبث آراءها ووجهة نظرها مما سمح للسلطة وللمعارضة السياسية والأيديولوجية أن تتصارع بواسطتها ولكن الجديد حاليًا بالنسبة لبداية القرن ولعصر لينين هى وسائل الإعلام الجماهيرية الحديثة المذياع وخاصة التليفزيون الذى أصبح



الماركسية الجديدة فى مصر

يلعب دوراً أساسيًا فى تشكيل عقلية المشاهدين وتكييفها يومًا بعد يوم من خلال التكرار والإعادة والاحتكار الكامل للصورة المرئية والكلمة المذاعة فى يد الحكومات أو الطبقات الحاكمة بل أكثر من ذلك يتمكن البرم المذياع، وكذلك التليفزيون بواسطة الأقمار الصناعية، أن يتخطى الحدود وبهذه الوسيلة تؤثر الحكومات الإمبريالية بصورة مباشرة على وجهة نظر وأيديولوجية شعوب فى بلدان أخرى وهذا ما فعلته محطات الإذاعة الإمبريالية مثل إذاعة الشرق الأوسط والـ BBC وصوت أمريكا منذ عشرات السنين ضد النظام الناصرى والحركات الوطنية بشكل عام، كما رأينا الأثر المروع لتلفزة ألمانيا الغربية على الأحداث الخطيرة فى ألمانيا الديموقراطية إبان التغيير الجوهرى الذى تم فى هذه الأخيرة. ونشاهد اليوم الحرب غير المعلنة التى تفرضها الولايات المتحدة على كوبا بمحاولتها إذاعة برامج دعاية تلفزيونية أمريكية غصبًا على قنوات مخصصة دوليًا لكوبا ضاربة بذلك عرض الحائط بالقانون الدولى كما لاننسى استخدامها محطة CNN للتلفزة أثناء حرب العراق لغسل مخ الجماهير فى بلادها وفى مصر والعالم العربى.

وجدير بالذكر ما قاله تقرير هيئة اليونسكو الخاص بالإعلام عام ١٩٨٣ «وكالات الأنباء الأربعة الغربية أقوى مائة مرة من جميع وكالات الأنباء فى العالم الثالث، وعندما حاولت هذه المنظمة بدفع من دول العالم الثالث والبلدان الاشتراكية تعديل سوء التوازن هذا بنظام دولى جديد خاص بالإعلام والسماح للبلدان النامية «بأن تتحدث وألا تكون فقط الموضوع الذى يتم الحديث عنه» انسحبت الولايات المتحدة وبريطانيا من المنظمة احتجاجًا على هذه المحاولة ولأسباب أخرى من هذا الطراز نفسه.

ولقد أردنا فى هذه الفقرة إبراز الإمكانيات الهائلة التى أصبحت فى أيادى الطبقات الحاكمة بالإضافة إلى كل وسائلها القديمة وكيف ضاعفت قدراتها بالنسبة لعصر **ماركس ولينين** لفرض آرائها وسيطرتها الأيديولوجية على الطبقات المقهورة.

ط - دور المؤسسات الدينية الرسمية فى المجتمع: تناقص أهمية وتأثير المؤسسات الدينية الرسمية التى لعبت دوراً أساسيًا منذ قرون عديدة فى تشكيل عقلية الجماهير بما يتفق ورغبات ومصالح الطبقات الحاكمة.

وقد حدثت تغيرات مهمة منذ بداية القرن فى هذا المجال تستحق الإشارة إليها من حيث أهمية الدور الذى لعبه الدين فى الماضى ومازال يلعبه فى نهاية هذا القرن ونرى أن الفروق بين الظروف فى هذا المجال أيام الثورة البلشفية وفى عصرنا الحالى تتمثل أساساً فيما يلى:

أ - رغم النشاط المحموم الذى تبديه الهيئات الرسمية للكنيسة الكاثوليكية اليوم والدور البارز الرجعى اجتماعيًا وسياسيًا الذى يلعبه البابا **يوحنا بولس الثانى** فيجب ألا يغيب عن أذهاننا أن كل هذا يدور فى إطار تراجع مهم لكل القيم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية المحافظة التى طالما دافعت عنها الكنيسة الكاثوليكية فهناك من داخل الكنيسة نفسها قوى متزايدة الأهمية تبرز فى بلاد

مـختلفـة للدفـاع عن المصـالح الطبـقيـة للفقراء وتوفّق بين تعاليم المسيحية وحق المظلومين بصـفـتـهم هذه، للثورة على الظالمين وعـدم الاستسلام والتوكل على الله والخضوع لأصحاب السلطة (لاهوت التـحـرير) بل تأثرت الكنيسـة الرسـمـيـة بالاتجـاه التـجـديدى وأصـدرت فى السـتـينيـات فى المجـمـع الكنـائسى «فاتيكان ٢، عدداً من الرسائل الكنائسية التى تعبـر عن اتجـاه التـجـديد وتطلع الشـعـوب إلى مسـتـقـبل يسوده العـدل الاجتماعى والتحرر والسلام. ورغم المد الرجـعـى الحـالى الذى يسـمـح للقـوى الرجعية فى الكنائس المختلفة بمحاولة الهـجـوم المضـاد على التـشـريعـات الاجتماعية التقدمية والعلمانية، ينبغى ألا يغـيـب عن أذهاننا أن هذا كله يدور فى إطار تاريخى مضاد. فهناك حقائق ثابتة لا مفر من أخذها فى الاعتبار إذا أردنا فهم الأوضاع على حقيقتها ففى العقود الأخيرة حـاز التيار العلمانى الذى يدافع عن حـرية العـقائد أيًا كـانت ويدعـو إلى الفصل بين الدين والدولة وبين المدرسة والدين على عدة انتصارات أساسية فى بلاد كانت تعتبر معاقل مهمة للكنيسة الكاثوليكيـة الرسمـيـة (إيطاليـا، أسـبانيـا، الأرجنتين، إلخ) إذ قنن فـيـهـا لأول مـرة الطلاق المدنى ونظام تنظيم الأسرة وحق الإجـهـاض للمـرأة وأبطل التـعليم الدينى كمادة واجبة فى المدارس... إلخ.

ب ـ حـقـيـقى أن القـوى الأصـوليـة الرجعية فى العالم الإسلامى قد أحرزت انتـصـارات ملفـتـة للنظر فى العـقـدين الأخيرين. فبعد انتصار الثورة الإيرانية ضـد الشـاه تغلبت أشـد قـوى الرجـعـيـة الأصـوليـة على كل القـوى الأخـرى ومـازالت تسـيطر على هذا البلد، كـمـا تمكنت القوى الإسلامية الرجعية بالتعاون مع المخـابرات الأمـريكيـة التى قـامت بتسليحـها وتمويل السعودية ودول الخليج لها وكذلك مساعدة المتطوعين من جميع القوى الظلامية فى العالم الإسلامى، من الانتصار على قوى التقدم فى أفغانستان رغم مقاومتها الباسلة فى هذا البلد شديد التخلف اجـتـمـاعـيًا وكـذلك فى السـودان نجـحت قـوى الجـبـهـة الإسـلامـيـة فى السيطرة على السلطة بانقلاب عسكرى هذا إلى جـانب المد السـيـاسى للقـوى الإسلامية الرجعية فى كل البلاد العربية تقـريبًا مـثل مـصـر، الجـزائر، تونس، الأردن، فلسطين وعـامـة فى كل البـلاد الإسلامـيـة فى أفريقيا وآسـيـا، ولكن هذا يرجع إلى أسـبـاب مـحـددة لا تقلل من أهمية هذه النجاحات ولكن تقضى على الفكر الاستسلامى والرجعى الذى يؤكد أن المد الإسلامى الأصولى ظاهرة حتمية من الصعب مقاومتها ويستنتج هذا الفكر من ذلك ضرورة التعامل معها بشىء من الاستسلام اعترافًا بالأمر الواقع متناسيًا أنهـا بشكل عـام إحـدى الوجـوه التى تنتـحلهـا الفـاشيـة فى العـالم الإسلامى وعلينا معاملتها على هذا الأساس خاصة وأنها فى نهاية الأمر ومهما انتحلت من أقنعة قـومـيـة لفـتـرات معـينة سـتـصب أنشطتها كـمـا حـدث طوال تاريخـهـا فى حبائل الإمبريالية.

ويمكننا تلخيص أهم أسباب هذا المد الرجعى فيما يلى:

فـشل القـوى البـورجـوازية الوطنيـة التى سـادت بلدان العـالم الأفـريقى الآسيوى عـامـة والعالم العربى خاصـة (عبد الناصر، بومدين، الحكم البعثى... إلخ) فى تحـقيق أهداف التـحرر والتقدم الاجـتـمـاعى التى نادت بهـا ونجـحت لسنوات طويلة فى إقناع الجـمـاهيـر فى قدرتها على تحقيقها.

فـشل الحـركـة العـمـاليـة والقـوى الشيوعية والتقدمية التى حاولت تمثيلها فى تقديم البديل لإنجاز هذه المهـام من ناحية لأنهـا لم تكتف بالتعاون مع هذه البـورجـوازية الوطنيـة بل خـضـعت لهـا لدرجـة التلوث. زد على ذلك أن البـلاد الاشتراكية خاصة فى المرحلة الأخيرة فقدت مصداقيتها ثم انهارت تماماً.

استـخـدمت البـورجـوازية القـومـيـة الحاكمة فى المرحلة الأولى سلاح القمع والإرهاب لمقاومة الظلامية الإسلامية كعادتها فى مقاومة جميع أعدائها بدلا من أن تسـتـخـدم سـلاح التنوير الأيديولوجى وتشجع الفكر الإسـلامى التـقـدمى. وفى المرحلة الثـانيـة عندمـا شعرت البورجوازية بضعفها أمام قوى اليسار الوطنية التى بدأت تقاوم خيانتها وسياسة التعاون مع الإمبريالية، استعانت من جانب بهذه القوى الظلامية ودعمتها ضد أعدائها الجدد (سياسة السادات فى مصر أبرز مـثـال لذلك؛ بل إن بورقيبـة نفسه الشـهـير بجـهـوده لعلمنة المجـتمع التـونسى اسـتـعـان فى المرحلة الأخـيـرة بالإسلام السياسى الرجعى ودعمه ضد الحركة النقابية واليسار المعاديين له). وقد استـخدمت البورجـوازية من جـانب آخـر سلاح الظلامـيـة نفسـه والدعـاية الدينية والغيبية المركزة فى محاولة فاشلة لسحب البساط من تحت أقدام منافسيها على السلطة من الظلامـيـين ومـازالت تفـعل ذلك مـتـجـاهلة أن هذه السـيـاسـة تصب فى نهاية الأمر فى مجرى التيار الفكرى الظلامى العام.

وقد تضافرت كل هذه الظروف مع عـامل أساسى مـساعد هو ظاهرة الثراء الفاحش لبلاد النفط فى الجزيرة العربية منذ السنين الأولى من السبعينيات وقد أعطى ذلك المملكة السـعـودية، بؤرة الظلامـيـة الإسلامـيـة والممـول القـديم للإخـوان المسلمين فى جـمـيـع البـلاد العـربيـة ومـلاذهم المأمـون ضـد القـمـع السياسى فى بلادهم، وسيلة هائلة لتمويل وتشجيع كل القوى الأصولية فى البلاد

العربية والأفريقية والآسيوية وقوى الثورة المضادة فى هذه المنطقة (أفغانستان، الحبشة، السودان.... إلخ).

ومع ذلك ورغم هذا المد الإسلامى الرجعى الذى حاولنا شرح أسبابه والذى يعبر عن ردة بالمقارنة إلى اتجاه التطور الحضارى العام فى البلاد العربية عامة بعد الحرب العالمية الثانية حتى بداية السبعينيات، فإذا قارنا أوضاع اليوم بأوضاع بداية القرن، نجد أن عوامل الغليان والتغير إلى الأمام تنهش فى الفكر القديم البالى وتتبئ أكثر من أى يوم مضى بنقلة تحتاج لإنجازها إلى العامل الذاتى الذى تشكله قوى الثورة القادمة.

بعد تحليلنا لأوضاع القوتين الدينيتين المنظمتين الرئيسيتين فى عالم اليوم، هناك ظاهرة أخيرة ذات مغزى ينبغى أن تبرز دلالتها. فإزاء المد التاريخى العام منذ بداية القرن للفكر العلمانى عامة، والذى لا يمكن إنكاره رغم التراجع هنا وهناك وخاصة فى العالم الإسلامى، وإزاء تحرر الشعوب والمجتمعات جزئيًا وبشكل تدريجى من سيطرة الهيئات الدينية التقليدية المنظمة بمفاهيمها الجامدة الرجعية التى لا تتمشى ومتطلبات العصر، هناك رغم التناقضات العنيفة التى يمكننا تصورها محاولة من قبل جميع الهيئات الدينية المنظمة اتخاذ خطوات ومواقف مشتركة، سواء فى الإطار المسيحى المسكونى أو اعتماداً على الأصل المشترك للديانات الإبراهيمية الثلاث، للم الرأب وتضافر الجهود ضد العلمانية والفكر التنويرى الذى يزداد تأثيره باضطراد مع تطور المجتمعات وانتشار التعليم وتقدم العلوم.

وأخيراً لا يمكننا أن ننتهى من الحديث عن الدين ودوره فى المجتمع أثناء هذا القرن دون الإشارة إلى حقيقة ينبغى ألا تغيب عن أذهاننا أو أن نتناساها



الماركسية الجديدة فى مصر

وهى خطأ السياسة التى اتبعت فى الاتحاد السوفيتى إزاء المسألة الدينية فبدلا من تطبيق المبادئ الأساسية للعلمانية وهى الحرية التامة للعقيدة وفصل الدين عن الدولة والمدرسة عن الدين، فرض النظام السوفيتى بالقوة ومن أعلى سيادة الفكر الإلحادى وسيادة صيغة جامدة ومكتبية للماركسية اللينينية أو ما نعت عندئذ بهذا الوصف والتى أصبحت عمليًا بمثابة الدين الرسمى للدولة كما منع النظام من جانب آخر قانونيًا ودستورياً الدعاية الدينية لمعتنقى الأديان المختلفة مما يتنافى تمامًا مع حرية العقيدة والفكر المكفولة من ناحية أخرى فى الدستور وهذه السياسة بالطبع إحدى الجرائم الكبرى والأخطاء السياسية الفادحة التى ارتكبها النظام الاشتراكى فى حق الشعب السوفيتى والتى يجب أن يتلافاها أى نظام تقدمى فى المستقبل.

ى ـ تعاظم الأخطار على الحياة فى كوكبنا بفعل الإنسان لأول مرة فى التاريخ: وأول هذه الأخطار هى وسائل الدمار العسكرية التى أصبحت فى يومنا هذا خطراً فعليًا على الحياة على كوكبنا ورغم أن أضرار استعمال الأسلحة النووية معروفة منذ ابتكارها فى نهاية الأربعينيات، فقد أثبت العلماء فى السنوات الأخيرة أن هناك خطراً حقيقيًا إذا ما استخدمت طاقة الدمار النووية التى تمتلكها الدول العظمى، من أن يحل على الأرض «الشتاء النووى» الذى يعنى علمياً نهاية أى حياة على كوكبنا. وبدءاً بحركات السلام التى لعبت دوراً رئيسيًا فى توعية الشعوب بهذا الخطر الداهم وامتداداً بالاتفاقيات الدولية الخاصة بمنع انتشار الأسلحة النووية والتى تهرب عدد من الدول من التوقيع عليها وكذلك اتفاقيات منع استخدامها فى الفضاء الخارجى، وصلنا فى المدة الأخيرة إلى اتفاق بين الدولتين العظميين لتدمير قسم من هذه الأسلحة والتنفيذ الفعلى لهذا الاتفاق بحيث لم يعد اليوم الخلاص الكامل من هذه الأسلحة ضرباً من الخيال وهذا الخطر النووى والدمار المطلق الناتج عنه، من الأسباب الرئيسية التى دفعت الدول العظمى للحفاظ على السلام العالمى ومنعت الإمبرياليين من استخدام قوتهم النووية ضد الشعوب المناضلة للدفاع عن استقلالها.

وبالإضافة إلى الخطر النووى والأخطار الكامنة فى الأسلحة الكيماوية والبيولوجية فإن تردى الحالة البيئية ظاهرة انتشرت فى البلدان الصناعية منذ زمن طويل، ويمكننا أن نقول دون مبالغة إن النظام الرأسمالى العالمى السائد حاليًا يختنق بنفاياته. فصناعات الغرب تنتج ٤٠٠ مليون طن من النفايات كل عام والبضائع الخطرة البحرية، (كما يسميها برنامج الأمم المتحدة للبيئة) تجوب البحار بحثًا عن مزبلة أو مستودع للنفايات خاصة فى بلدان العالم الفقيرة (نذكر عرض السادات استخدام الصحراء الغربية لهذا الغرض). وأخذت مشكلات البيئة تبرز على الساحة الدولية منذ بداية السبعينيات وقد دفع تفاقم المشاكل البيئية لدرجة تهديد الحياة على الأرض، المجتمع الدولى إلى إنشاء «برنامج الأمم المتحدة للبيئة» لمعالجة أمور تهم البشرية بأكملها ومن بين هذه الأخطار استنفاذ طبقة الأوزون التى تحمى الغلاف الجوى بسبب إنتاج مواد كيماوية معينة والأمطار

الحمضية الناتجة عن التلوث الصناعى والتدمير الفوضوى للأحراج الاستوائية وهى مصدر رئيسى لغاز الأكسيجين على كوكبنا، وزيادة ظاهرة التصحر الناتجة عن عوامل طبيعية أو إنسانية مثل تدمير الأحراج عن طريق التحطيب العفوى والتى تؤدى إلى انحصار الأراضى الزراعية فى مناطق يتضاعف فيها عدد السكان وتتسبب فى مجاعات تفنى الملايين، أو مشكلة الغازات الدفيئة التى تهدد برفع متوسط درجة الحرارة على الأرض وما يتضمنه هذا التغيير فى المناخ من تهديدات مثل تفاقم مشكلة التصحر أو ذوبان جليد منطقة القطبين وارتفاع مستوى البحار، إلخ...

وهذه المشكلات من حيث إنها تمس المصالح الحيوية للمجتمع الإنسانى بأكمله وتهدد فى نهاية الأمر البلدان الإمبريالية الغنية مثلما تهدد البلدان التابعة الفقيرة أى تمثل خطراً على الأغنياء والفقراء على السواء، يمكن اعتبارها مثالا آخر للمشاكل البشرية المشتركة مثل الفناء النووى أو الطفرة السكانية العالمية التى تحتاج إلى تعاون دولى.

وبالرغم من إدراكنا الكامل أن أية دراسة مستفيضة ومتعمقة لهذا الموضوع تبرز بوضوح تضارب المصالح الطبقية على النطاق المحلى والدولى سواء من زاوية أسباب هذه الأخطار البيئية أو من زاوية أساليب وطرق معالجتها أو الوقاية منها إلا أن هذه الأخطار تمثل جديداً بالنسبة لظروف العالم فى بداية القرن يجب أخذه فى الاعتبار عند وضع الخطط وتفهم الضرورات الاجتماعية والسياسية.

الثوابت والمتغيرات

والآن بعد هذه المحاولة الشديدة الإيجاز لتحديد بعض التطورات والتغيرات الرئيسية فى المعترك الدولى من الزوايا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أثناء هذا القرن علينا أن نتساءل ما هى الثوابت التى مازالت صالحة فى النظريات الماركسية واللينينية كما وضعها **ماركس وإنجلز** فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وطورها **لينين** فى بدايات القرن العشرين والتى قامت على أسسها ثورة أكتوبر ١٩١٧ ولكن فى الوقت نفسه وكما جاء أعلاه هناك الجديد فى الوضع العالمى وفى صفات المجتمعات والطبقات المتصارعة على النطاق المحلى والعالمى، وهناك الدروس التى ينبغى أن نستخلصها من هذه المحاولة الأولى لبناء مجتمع اشتراكى بكل نجاحاتها وسقطاتها، وكل هذا يتطلب تغيير جزء من المسلمات التى بنت عليها السياسات اللينينية استراتيجياتها للقيام بالثورة.

ومن الواضح أن هناك ثوابت أساسية لم تتغير جذرياً وأن الأساليب اللينينية لتحقيق الثورة ونزع السلطة من البورجوازية اكتسبت بنجاحاتها شرعية فكرية وتاريخية تؤهلها لأن تعتبر ماركسية المرحلة الأولى من عصر الإمبريالية الذى لم ينته بعد، كما أن المفاهيم الماركسية التى استنتجها **ماركس** من تحليله الصحيح للرأسمالية مازالت أداة سليمة للثورة فى عالم مازال رأسماليًا رغم تطوراته الهائلة منذ منتصف القرن التاسع عشر ونضجه إلى مرحلة إمبريالية اليوم أو الرأسمالية المعولمة. بل نريد أن نؤكد هنا أن المعانى العامة المسلم بها تحت لفظ «الماركسية»، لاتحتوى على «المنهج الماركسى الجدلى» فحسب بل تتحدد فى بعض المقولات الثابتة التى لو تخلينا عنها اليوم تخلينا بالفعل عن الماركسية وأهم هذه المقولات بل جوهرها هو أن تاريخ المجتمعات الإنسانية هو تاريخ الصراع الطبقى أساساً مهما لعبت عوامل أخرى ذات أهمية قصوى دوراً فى تشكيل هذا التاريخ! كذلك فاللينينية بانتهاجها المنهج الماركسى الجدلى وضعت كثيراً من المقولات الصالحة حتى اليوم والتى لو تخلينا عنها تخلينا عن فهم المجتمع الإمبريالى الرأسمالى المعولم الراهن وتخلينا عن علم الثورة الذى أثبت صلاحيته منذ بداية القرن فى عدد لا يحصى من المناسبات رغم التحريف والجمود اللذين انتابا منهج ومقولات **لينين** الماركسية الجدلية! ويمكننا أن نستنتج من ذلك كله أن المطالبة اليوم بالتخلى عن الماركسية أو عن اللينينية بحجة أنها لا تتطابق والعصر غالبًا ما تتضافر مع المطالبة بمتابعة سياسات يعود جوهرها وأساسها إلى منظِّرين اختلف معهم لينين منذ بداية القرن وعفى على أقوالهم التاريخ منذ ذلك الحين ولم تسفر سياساتهم وسياسية أتباعهم الاشتراكيين الديموقراطيين إلا عن «الإدارة المخلصة لشئون الرأسمالية» كما وصفها بصراحة «**ليون بلوم**» أحد زعمائهم المرموقين.

١ - الصراع الطبقى

المقولة الماركسية الأولى هى أن الصراع الطبقى هو المحرك الأساسى لتاريخ المجتمعات الإنسانية. فبالرغم من الدور الكبير الذى يمكن أن تلعبه عوامل اجتماعية أو طبيعية أخرى مثل القومية أو الديانة أو سيكولوجية الجماهير فى فترات معينة أو الكثافة السكانية أو الأوضاع الجغرافية... إلخ، وبالرغم من الدور السياسى البالغ الذى يمكن أن تلعبه مثلا شخصية سياسية ما فى ظروف معينة (فأبطال التاريخ كثيرون ودورهم حاسم والماركسية الجدلية قادرة تمامًا على استيعاب دورهم الخاص فى فهمها للتاريخ) فإن الصراع بين الطبقات التى تجرى كل منها وراء مصالحها

الاقتصادية سيكون فى نهاية المطاف العامل الأساسى تارة محركاً جلياً لجميع العوامل الأخرى وتارة متخفياً وراءها: هل هناك أدنى شك اليوم لكل من يراقب المعترك الدولى أو الوطنى ولكل من يتابع الأحداث العالمية (انهيار المعسكر الاشتراكى مثلا والصراعات الدائرة فى كل من بلدانه، نهب الإمبريالية لبلدان العالم الثالث وتقسيم المجتمعات فى الدول الرأسمالية الأقوى إلى قسمين أحدهما يستفيد من الأوضاع كما هى و الآخر- العالم المسمى بالرابع - تتردى حالته، ثم الصراع بين الدول الإمبريالية نفسها، مفاوضات الجات، الصراع الدائر فى العالم العربى فى منطقة الخليج حول النفط أو فى إسرائيل والأراضى المحتلة حيث يتزاوج الصراع على الأرض والماء ولقمة العيش مع العوامل النابعة من الأصول العرقية والدينية والوطنية أو فى مصر التى تطحن فيه طبقة حاكمة مالكة طبقات واسعة مستغلة أبشع استغلال) نكرر هل هناك أدنى شك فى أن الصراع حول المصالح الاقتصادية والمادية للفئات والطبقات هو معترك الأحداث الأساسى فى عالمنا اليوم؟!!

٢ - دكتاتورية البورجوازية ودكتاتورية البروليتاريا

أما المقولة الماركسية الثانية فهى تنبع مباشرة من الأولى. فبعد تطور المجتمعات المشاعية البدائية التى عرفها الإنسان إلى مجتمعات طبقية تسود فيها الطبقات المالكة للأرض ولوسائل الإنتاج، تشكلت الدولة جهازاً لضمان ثبات الأوضاع الاجتماعية على ماهى عليه وهذه الهيمنة تتحقق سواء بالوسائل السلمية - عن طريق فرض أيديولوجية الطبقة الحاكمة بالإقناع ودعاية وسائل الإعلام وغرس الاقتناع بقدسية الأوضاع وأبديتها بمفهوم معين للدين وفى



الماركسية الجديدة فى مصر

المقررات المدرسية وبسن الدساتير والقوانين التى تحمى وتقدس الملكية الخاصة والوضع الاجتماعى القائم - أو باستخدام العنف إذا لزم الأمر عن طريق أجهزة القمع من شرطة أو جيش أو سجون، تلجأ إليها الدولة ضد كل من يحاول تغيير الأوضاع القائمة. ويعتبر الماركسيون أن جهاز الدولة هذا تستخدمه البورجوازية لفرض ديكتاتوريتها الفعلية على المجتمع مهما كانت طبيعة هذه الدولة وشكلها. فنرى الدول الرأسمالية الغربية التى تتباهى كل منها بديموقراطيتها وحرياتها تسن القوانين وتعدل بنود الدستور أو قوانين الانتخاب وتلجأ إلى العنف باستخدام الشرطة وأجهزة المخابرات وحتى الجيش كلما بدا لها أن هناك خطراً ما على بقائها أو كلما قامت الجماهير بتحدى سيادة الرأسمالية ونظامها فالديموقراطية فى هذه الدول ليست إلى شكل، وإن كان فى رأى البورجوازية أفضل الأشكال، لفرض هيمنتها كطبقة ولتثبيتها ولضمان سلاستها ومرونة حكمها وتبادل مقاليد السلطة بين فئاتها المختلفة. إن الديموقراطية فى الدولة البورجوازية هى ديموقراطية للطبقة الرأسمالية المالكة لوسائل الإنتاج وليست ديموقراطية للجماهير إلا فى الحدود التى لا تسمح لها بتغيير جوهر الأوضاع أى بقاء المالكين مالكين وغير المالكين مستغلين وإذا كان جوهر الدولة البورجوازية الديموقراطية

هو ديكتاتورية فعلية على المستغلين فما بالك بالدول الرأسمالية التى تنعدم فيها تماماً حتى هذه الديموقراطية المبتورة أو تتخذ أشكالا مشوهة كما هو حادث فى بلادنا!

ومن الواضح أن هذه المقولة الماركسية لم تفقد صلاحيتها حتى الآن بل أثبتت الأحداث صحتها تماماً وتستنتج النظريات الماركسية واللينينية من كل هذا أن إقامة الاشتراكية تتطلب التخلص من الدولة البورجوازية وتستبدل بها دولة الطبقة العاملة وحلفاؤها. وهذه الدولة بصفتها جهازاً لضمان سيطرة الطبقة العاملة على مقاليد الحكم فهى أيضاً فى جوهرها ديكتاتورية وإن كانت ديكتاتورية الطبقات الكادحة المستغلة ضد عودة الرأسمالية للسلطة أى أنها نظام ديموقراطى حقيقى بالنسبة لجميع الطبقات العاملة وديكتاتوريتها موجهة فحسب ضد فئات رأسمالية فى طريقها إلى الزوال كطبقة. وقد سميت هذه الدولة بديكتاتورية البروليتاريا. ورغم أن الجرائم البشعة للستالينية لا تمحى أمجاد ثورة أكتوبر ولا نجاحها فى القضاء على حكم القياصرة وكبار ملاك الأرض والاحتكاريين كما أنها لا تنسينا بطولة وتضحيات ملايين المناضلين من أجل الاشتراكية إلا أن التجربة التاريخية منذ ثورة أكتوبر علمتنا أنه رغم النجاحات التى حققتها الدول الاشتراكية لفترة من تاريخها والخدمات العظيمة التى قدمتها لجماهيرها الكادحة إلا أنها منذ البداية لم تشرك الطبقة العاملة فى ديموقراطيتها كما فرضت تدريجيًا منذ البداية وباسم الحزب الشيوعى الممثل النظرى للطبقة العاملة، ديكتاتوريتها على الجميع،فانعزلت شيئاً فشيئاً عمن كانت تتحدث باسمهم وأصبحت جهازاً يعمل لمصلحة الفئة ثم الطبقة البيروقراطية التى تربعت فى السلطة عشرات السنين

حتى قررت هذه الطبقة نفسها التخلص من عوائق الدولة الاشتراكية التى كانت بدستورها وقوانينها تحد من انطلاقها الطبقى الصريح؛ فانهارت الدولة الاشتراكية اسمًا **بعد أن تغيرت فعلا طبيعتها نتيجة انعدام الديموقراطية فيها.**

ولكن فشل تطبيق نظرية ديكتاتورية البروليتاريا لا يلغى حقيقة التحليل الماركسى للدولة البورجوازية وكونها فى جوهرها ديكتاتورية الطبقة الرأسمالية التى يجب التخلص منها لتحقيق الاشتراكية هذا ما يتناساه عدد من الأحزاب التى ما زالت تتمسك باسم الشيوعية فى الغرب والتى تخلت عن نظرية ديكتاتورية البروليتاريا دون أن تستبدل بها استراتيجية جديدة واضحة للاستيلاء على السلطة كما تخلت فى الوقت نفسه، دون أن تفصح عن ذلك صراحة، عن الفهم الماركسى الخاص بطبيعة الدولة البورجوازية أى الجوهر الديكتاتورى لهذه الدولة.

وإن ما نستخلصه نحن بصفتنا اشتراكيين، من مأساة هذه المحاولة الاشتراكية الأولى التى فشلت هو أن الاشتراكية دون ديموقراطية لا يمكن أن تكون اشتراكية حقيقية ولذا فعلى السلطة الجديدة بعد القضاء على السلطة البورجوازية توسيع الديموقراطية بدلا من حجمها وإطلاق حرية تشكيل الأحزاب (أحزاب حرة حقيقية وليست أحزاباً على شاكلة الأحزاب الصورية التى سمحت بوجودها بعض النظم الاشتراكية فى الماضى) وتثبيت جميع الحقوق الديموقراطية التى انتزعتها الجماهير من البورجوازية أثناء حكمها بل وتوسيعها إلى أقصى حد لضمان مشاركة الجماهير فى اللعبة السياسية ومنع تسلط أى فئة بيروقراطية أو حزبية على جهاز الدولة.

٣ - ضرورة وجود حزب ثورى

إن ضرورة وجود حزب ثورى لقيادة الطبقة العاملة وضحت مع إدراك هذه الطبقة لوجودها الذاتى بل يقول **ماركس** إن الطبقة العاملة لا تعى كيانها وعيًا كاملا إلا بتشكيل حزبها السياسى وبتأثير **ماركس وإنجلز** فإن مؤتمرى الدولية الأولى فى لندن عام ١٨٧١ وفى لاهاى عام ١٨٧٢ أعلنا أنه لا مفر من إنشاء - على أساس وطنى - منظمة نضالية تناسب الظروف: «... إن البروليتاريا فى مواجهة السلطة الجماعية للطبقات المالكة لا يمكنها أن تعمل كطبقة إلا إذا تشكلت كحزب سياسى متميز معارض لكل الأحزاب التى شكلتها الطبقات المالكة.» وقد أكمل لينين فى إطار الصراع الفكرى داخل الحزب الاشتراكى الديموقراطى الروسى ضد المنشفيك وضع الصفات المؤسسة للحزب العمالى القادر على إنجاز المهمة الموكولة إليه أى قيادة الطبقة العاملة للوصول إلى السلطة. ففى كتاب **«ما العمل»** وصف الحزب بأنه **تشكيل طليعى مترسخ فى الطبقة العاملة ويعمل فى جميع الطبقات وأعضاؤه جميعًا يوافقون على برنامج الحزب وينشطون فى إحدى منظماته ويعملون موحدى الإدارة ويخضعون لمركز واحد هو قيادة الحزب**. وقد نعت هذا النظام الداخلى للحزب فيما بعد باسم المركزية الديموقراطية. وهذا النظام المسمى بالمركزية الديموقراطية من المفروض أنه يقوم على مبدأ خضوع الحزب ككل لقرارات المؤتمر المنتخب وخضوع القاعدة للمركز والأقلية للأغلبية، كما يفترض الديمقراطية الكاملة فى نقاش الآراء والاحتفاظ بها حتى الاقتناع الحر بغيرها وانتخاب الأعضاء فى المستويات الأدنى للمستويات الأعلى فى الحزب بكل حرية. ولكن موازاة لما حدث بالنسبة لانعدام الديموقراطية المفترضة نظرياً للجماهير فى نظام دكتاتورية البروليتاريا لقمع معارضيه فى الحزب والتخلص منهم. ومع كل نواقص هذا النظام الداخلى للحزب فالأحزاب الشيوعية التى تمسكت بنظام المركزية الديموقراطية وتبنت شيئًا فشيئًا كل العيوب التى انتابت الحزب السوفيتى نتيجة التطبيق الديموقراطى لنظام المركزية الديموقراطية والجمود العقائدى الذى أصابها وتغلب شيئًا فشيئًا على فكريتها نتيجة انعدام الديموقراطية وحرية الحوار، نقول إن هذه الأحزاب نفسها هى الأحزاب الوحيدة التى نجحت مع ذلك فى الصمود أمام هجمات البورجوازية وفى تحقيق الثورة العمالية وإزاحة البورجوازية عن السلطة وذلك بحكم نظامها الحديدى ووحدة إرادتها، هاتان الصفتان اللتان ميزتاها عن الأحزاب الاشتراكية الأخرى وهو نجاح عظيم إذا ماقورن بفشل الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية التام فى هذا المجال.

ونرى نتيجة لما جاء عاليه أن هناك دروسًا يجب أن نستخلصها من الفشل المرير الذى عايشناه:

- الدرس الأول هو ضرورة الحفاظ على وحدة الإرادة داخل الحزب فى مقابل التشرذم الفكرى والنضالى الذى يميز الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية بين أجنحة يمينية ويسارية وزعامات فردية نتيجة لنظام داخلى يسمح بوجود وتصارع تيارات مختلفة تؤدى فى نهاية الأمر إلى فقدان الوحدة الفكرية والنضالية للحزب.

- الدرس الثانى هو ضرورة أن يكون الحزب جزءاً من الطبقة العاملة غير منفصل عنها بحجة أنه طليعتها. فعلى الحزب أن يؤثر فى الطبقة ويتأثر بها، فهى منبع الرغبات التى يجب عليه أن

يناضل من أجلها وهو مستوعب واع لهذه الرغبات يهضمها ويترجمها إلى سياسات عملية وفعالة وهو بذلك يتعلم من نضال الجماهير ورغباتها ويزيد من وعى الجماهير وقدراتها، كل ذلك فى عملية جدلية واحدة لاتنفصم.

- الدرس الثالث هو العمل على خلق الشكل المناسب للجهاز الحزبى بحيث تتزاوج الديموقراطية اللازمة لتفادى الجمود العقائدى وتسلط القيادة غير الشرعى وتداول الآراء بحرية داخل الحزب مع المركزية اللازمة لضمان خضوع الجميع مركزاً وقاعدة لسياسة الحزب المقررة ديموقراطياً فى المؤتمر والمرونة اللازمة فى التعامل بين الأعضاء كى يشعر أصحاب الآراء المختلفة مع رأى الأغلبية أن لهم مكانهم ومكانتهم داخل الحزب وأن آراءهم معروفة للجميع على حقيقتها، هذا بالطبع دون إعطاء الفرصة لنشأة تيارات متجمدة داخل الحزب وبصفة خاصة تيار يتبع القيادة بطريقة عمياء.

٤ - الثورة الاشتراكية

رجح **ماركس وإنجلز** والاشتراكيون الأوائل بما فيهم **لينين** أن الثورة الاشتراكية سوف تقوم فى أكثر البلاد تقدماً. إن وصول الرأسمالية فى هذه البلاد إلى السيطرة الكاملة على المجتمع بأسره وتركزها فى احتكارات تسيطر تماماً على الاقتصاد يفاقم من التناقضات الاجتماعية والصراع الطبقى حتى تصل هذه التناقضات إلى ذروتها ويتضح للطبقة العاملة والطبقات الشعبية الأخرى بأنه لا مخرج للمجتمع إلا بالقضاء على النظام الرأسمالى وتسلم مفاتيح السلطة وإدارة الاقتصاد الجاهز تماماً فى شكله الاحتكارى للتحول الاشتراكى.

وعندما قامت ثورة أكتوبر فى الإمبراطورية القيصرية الروسية، أكثر



البلاد الرأسمالية تخلفاً والتى لم تزد فيها أعداد الطبقة العاملة عن نسبة ضئيلة جداً من السكان، فسر لينين هذه المفارقة بأن قيام الثورة وانهيار النظام الرأسمالى قد تم فى أضعف حلقات الشبكة الرأسمالية. إلا أنه وقادة أكتوبر توقعوا لفترة ما إن تقوم ثورات اشتراكية أخرى فى البلاد المتقدمة رأسمالياً وبخاصة فى ألمانيا وأن تتضامن وتنقذ ثورة أكتوبر المعزولة بل وتتزعم الثورة الاشتراكية العالمية. وعندما فشلت محاولات الثورة فى ألمانيا تحت ضربات قوى الثورة المضادة (ومن بينها قادة الاشتراكية الديموقراطية الألمانية)، وأسقط من يد الثوار الروس، قرر قادة ثورة أكتوبر بما فيهم **لينين** الاستمرار فى الثورة وبناء الاشتراكية فى بلد واحد.

إلا أن نجاح ثورة أكتوبر وعدم انهيارها تحت ضربات أعدائها رغم الحصار المفروض عليها ورغم التدخل العسكرى لأربع عشرة دولة رأسمالية فى سيبيريا شرقاً والقوقاز جنوباً وأوكرانيا وبولندا غرباً، يعود إلى أسباب عديدة كان الحاسم فيها فى رأيى اتساع الرقعة الجغرافية والموارد الطبيعية لبلد الثورة مما سمح لقادتها وللجيش الأحمر الناشئ استيعاب الانتصارات الأولى للجيوش المعادية وهضمها وإنهاك القوى المعادية وإعداد الهجمات المضادة التى مكنتهم من الانتصار فتضافر القيادة الثورية البارعة والمساحة الشاسعة لأرض المعركة هما العاملان اللذان مكنا أول ثورة اشتراكية فى التاريخ من الصمود وخلق ظروف جديدة فى التوازن الدولى سمحت بعد ذلك بانتصار ثورات اشتراكية أخرى.

أما الآن بعد انهيار الاتحاد السوفيتى فقد انهارت معه التوازنات الدولية القديمة وعدنا من منظور معين إلى أوضاع ما قبل ثورة أكتوبر أى إلى سيطرة الرأسمالية، فى شكلها الجديد طبعاً، على العالم. ويبدو من المنطقى أن نعود إلا مقولة **ماركس وإنجلز** والاشتراكيين الأوائل ونتوقع اندلاع الثورة الاشتراكية فى أكثر البلاد تقدماً. إلا أن التاريخ له أحكامه ومفاجآته ولا يخضع دائماً لما يبدو للجميع أنه المنطق. ولذا يبقى السؤال التالى قائماً: ثورة الغد الاشتراكية أين تبدأ؟

خاتمة

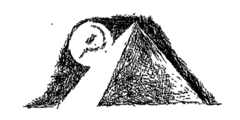
فى الوقت الذى تزعم وتصيح الأبواق المأجورة أن النظرية الماركسية قد فندت أو دحضت، لا يمر يوم دون أن تأتينا وسائل الإعلام بإثباتات جديدة لصحة التحليل الماركسى.

وتدعى الأبواق المأجورة وصداها الاشتراكى الديموقراطى أن شعوب البلاد الاشتراكية نجحت بمساعدة الغرب فى التخلص من الاشتراكية. إن شعوب شرق أوروبا لم تطرد الاشتراكية. إنها كنست النظام الستالينى وتطوراته المختلفة إن الشعوب والقواعد المناضلة المخلصة حاولت بهذا أن تتخلص من الدكتاتورية والكذب والجمود الفكرى والعقائدى والتصلب الاقتصادى ومن الادعاء الفظ للبيروقراطيين المتربعين على كراسى السلطة المطلقة منذ عشرات السنين، ولكن للأسف لم تنجح شعوب شرق أوروبا من التخلص من هذا الداء إلا لتقع فى أشد منه لقد استعادت حرياتها المزعومة، واستعادت فى الوقت نفسه فظاظة الاستغلال الرأسمالى فى أبشع صوره.

ولكن التحول فى الرأى العام بدأ فى جميع الدول «الاشتراكية» السابقة ونرى اليوم بعد سنين قصيرة جداً كيف أن الجماهير فى بولندا وليتوانيا وأخيراً فى المجر أعطت من خلال انتخابات حرة تماماً أغلبيات برلمانية لورثة الأحزاب الشيوعية القديمة (التى تدعى أنها تخلصت من بيروقراطيتها وهى فى الواقع تطبعت بالفكر الاشتراكى الديموقراطى) على أمل أن تستعيد جزءاً من الجانب الإيجابى الذى افتقدته مع انهيار الدول «الاشتراكية» السابقة.

إن الاشتراكية ينبغى أن تعود إلى الهدف الموكول لها فى الماركسية أى تشييد مجتمع إنسانى قائم على العقل وعلى المبادئ الإنسانية. والنظرية الماركسية تتضمن فى افتراضاتها الاضطرار أثناء تشييد المجتمع الجديد إلى العودة إلى الوراء وإعادة البناء عدة مرات حتى نصل إلى هذا المجتمع الإنسانى. ■





الماركسية والدين

مايكل لوفى

ترجمة: بشير السباعى

فإن ينظر معظم مؤيدى الماركسية وخصومها إلى عبارة «الدين أفيون الشعب» الشهيرة على أنها خلاصة المفهوم الماركسى عن الظاهرة الدينية. على أننا يجب أن نتذكر بادئ ذى بدء أن هذا التعبير ليس ماركسياً بشكل خاص. فالعبارة نفسها يمكننا العثور عليها، فى سياقات مختلفة، فى كتابات كانط وهيردر وفويرباخ وبرونو باور وهاينريش هاينه...

ماركس...

وعلاوة على ذلك، فإن من شأن قراءة متأنية لمجمل فقرة ماركس التى يظهر فيها هذا التعبير، أن تبين أن كاتبها أكثر إدراكاً لدرجات الألوان مما هو شائع عنه. فهو يأخذ فى اعتباره الطابع المزدوج للدين:

«إن الهم الدينى هو فى الوقت نفسه تعبير عن هم واقعى واحتجاج على هم واقعى. إن الدين هو آهة الخليقة المضطهدة، هو قلب عالم لاقلب له، مثلما هو روح وضع بلا روح. إنه أفيون الشعب».

وإذا ماقرأنا مجمل البحث الذى ترد فيه هذه الفقرة - والذى يحمل عنوان «**نحو نقد لفلسفة الحق الهيجيلية**»، والمكتوب فى عام ١٨٤٤ - فسوف يتكشف لنا بوضوح أن رأى ماركس يدين للهيجيلية الجديدة اليسارية، التى اعتبرت الدين اغتراباً للجوهر الإنسانى، بأكثر مما يدين لفلسفة التنوير التى ترجع إلى القرن الثامن عشر، والتى أدانت الدين بوصفه مؤامرة إكليركية لاأكثر ولاأقل. والواقع أن ماركس عندما كتب الفقرة الآنفة كان لايزال تلميذاً لـ «فويرباخ»، هيجيلياً جديداً. ومن ثم فإن تحليله للدين «قبل ماركسى»، لايتميز بأية إحالة طبقية. على أنه كان مع ذلك جدلياً لأنه قد استوعب الطابع المتناقض للظاهرة الدينية: فهى فى بعض الأحيان تمثل إضفاء للشرعية على المجتمع القائم وهى فى بعض الأحيان تمثل احتجاجاً عليه.

ولم تبدأ الدراسة الماركسية المحددة للدين بوصفه علاقة اجتماعية وتاريخية إلا فيما بعد - خاصة مع مخطوط «**الأيديولوجية الألمانية**» (١٨٤٦). وقد تضمنت تلك الدراسة تحليلا للدين بوصفه أحد الأشكال الكثيرة للأيديولوجية، الإنتاج الروحى لشعب ما، إنتاج الأفكار والتمثيلات والوعى - والتى تعتبر كلها بالضرورة مشروطة بالإنتاج المادى والعلاقات الاجتماعية المتناسبة معه. على أن ماركس، منذ تلك اللحظة فصاعداً، لم يول اهتماماً كبيراً للدين بصفته هذه، أى بصفته كوناً ثقافياً/أيديولوجياً نوعياً للمعنى.

... وإنجلز

أبدى فردريك إنجلز اهتماماً بالظاهرة الدينية وبدورها التاريخى يفوق اهتمام ماركس بهما بكثير. وتتمثل مساهمة إنجلز الرئيسية التى قدمها إلى

الدراسة الماركسية للأديان فى تحليله لعلاقة التمثيلات الدينية بالصراع الطبقى. وفيما وراء المناظرة الفلسفية (المادية ضد المثالية) حاول فهم وتفسير التجليات الاجتماعية الملموسة للأديان فالمسيحية لم تعد تبدو فى نظره (مثلما كانت تبدو فى نظر **فويرباخ**) بوصفها «جوهراً» منفصلا عن الزمن، بل هى تبدو بوصفها شكلا ثقافيًا يتعرض لتحولات فى العصور التاريخية المختلفة، فهى تبدو فى البداية بوصفها ديانة للعبيد، ثم بوصفها أيديولوجية دولة فى الإمبراطورية الرومانية، ثم بوصفها أيديولوجية ملائمة للهيراركية الإقطاعية وأخيراً بوصفها أيديولوجية تتميز بالتكيف مع المجتمع البورجوازى. وهى تظهر من ثم بوصفها فضاء رمزياً تتنازع عليه قوى اجتماعية متناحرة: اللاهوت الإقطاعى والبروتستانتية البورجوازية والهرطقات الشعبية. وفى بعض الأحيان، كان تحليله لم يزل فى اتجاه تفسيرنفعى، ذرائعى، بشكل ضيق للحركات الدينية:

«... إن كل طبقة من الطبقات المختلفة تستخدم الدين الملائم لها... ولأهمية تذكر لما إذا كان هؤلاء السادة يؤمنون بالأديان التى يتبناها كل منهم أم لا».

ويبدو أن **إنجلز** لايرى فى صور الإيمان المختلفة غير «الستار الدينى» للمصالح الطبقية. لكن **إنجلز**، بفضل منهجه الذى يؤكد على الصراع الطبقى، قد أدرك ـ خلافًا لفلاسفة التنوير ـ أن النزاع بين المادية والدين لايتطابق دائمًا مع الصراع بين الثورة والرجعية. فنحن نجد، على سبيل المثال، فى إنجلترا فى القرن الثامن عشر، أن المادية ممثلة فى شخص **هوبز** قد دافعت عن الملكية المطلقة فى حين أن الشيع البروتستانتية قد استخدمت الدين كراية لها فى النضال الثورى ضد آل **ستيوارت**. وبالشكل نفسه، بدلا من اعتبار الكنيسة كلا متجانسًا من الناحية الاجتماعية، قدم تحليلا رائعًا يبين كيف أن الكنيسة قد انقسمت فى بعض المنعطفات التاريخية بحسب تركيبها الطبقى. وهكذا فخلال زمن الإصلاح، كان على أحد الجانبين كبار رجال الدين، القمة **الإقطاعية** للهيراركية، وكان على الجانب الآخر صغار رجال الدين، الذين جاء من بين صفوفهم أيديولوجيو الإصلاح وأيديولوجيو الحركة الفلاحية الثورية.

ومع كون **إنجلز** مادياً، ملحداً، وعدواً لدوداً للدين، فإنه قد أدرك، شأنه فى ذلك شأن **ماركس** الشاب، الطابع المزدوج للظاهرة الدينية: دورها فى إضفاء الشرعية على النظام القائم، ولكن أيضًا، تبعًا للظروف الاجتماعية، دورها الانتقادى والاحتجاجى، بل والثورى. وعلاوة على ذلك، فإن معظم الدراسات الملموسة التى كتبها قد ركزت على هذا الجانب الثانى: حيث تركزت، بالدرجة الأولى، على المسيحية البدائية، ديانة الفقراء والمنبوذين والمهانين والمضطهدين والمقهورين. فقد جاء المسيحيون الأوائل من أدنى مستويات المجتمع: العبيد، الأحرار الذين حرموا من حقوقهم، وصغار الفلاحين الذين رزحوا تحت نير الديون.

بل إن **إنجلز** قد مضى إلى حد رسم توازٍ مثير بين هذه المسيحية البدائية والاشتراكية الحديثة:

أ) إن الحركتين الكبريين ليستا من عمل زعماء وأنبياء ـ مع أن الأنبياء ليسوا بالمرة قليلين فى أى منهما ـ بل هما حركتان جماهيريتان.

ب) إن كليهما حركات مضطهدين، يعانون القهر، والمنتمون إليهما يتعرضون للتشريد وللملاحقة من جانب السلطات الحاكمة.

جـ) إن كليهما يدعوان إلى تحرر وشيك من العبودية والبؤس. وسعيًا إلى زخرفة مقارنته، نجد أن **إنجلز** يتجه، بشكل مثير إلى حد ما، إلى الاستشهاد بقول مأثور للمؤرخ الفرنسى **رينان**:

«إذا أردتم تكوين فكرة عما كانت عليه حال الجماعات المسيحية الأولى، انظروا إلى شعبة محلية لرابطة العمال الأممية».

ويرى **إنجلز** أن الفارق بين الحركتين يتمثل فى أن المسيحيين الأوائل قد نقلوا الخلاص إلى الآخرة بينما تتصوره الاشتراكية فى هذا العالم الدنيوى.

ولكن هل يعتبر هذا الفارق واضحًا بالدرجة التى يبدو بها للوهلة الأولى؟ يبدو أنه قد أصبح مطموسًا فى دراسة **إنجلز** للحركة المسيحية الكبرى الثانية ـ «**حرب الفلاحين فى ألمانيا**» ـ: **فتوماس مونزر**، لاهوتى وقائد الفلاحين الثوريين والعوام الهراطقة فى القرن السادس عشر، كان يريد تجسيداً فورياً على الأرض لمملكة الرب، مملكة الأنبياء الألفية السعيدة. ويرى **إنجلز** أن مملكة الرب كانت بالنسبة **لمونزر** مجتمعًا لايعرف الفوارق الطبقية ولاالملكية الخاصة ولاسلطة دولة مستقلة عن أفراد ذلك المجتمع وغريبة عنه. على أن **إنجلز** كان لايزال ميالا إلى اختزال الدين إلى مستوى حيلة: فقد تحدث عن «صيغ» **مونزر** «الكلامية» المسيحية وعن «ستاره» الإنجيلى. ويبدو أنه قد غاب عن باله البعد الدينى المحدد للنزعة الألفية المونزرية، قوتها الروحية والأدبية، وعمقها الصوفى المعيش معايشة صادقة.

وأيًا كان الأمر، فإن **إنجلز**، بتحليله الظاهرة الدينية من منظور الصراع الطبقى، قد أبرز القوة الاحتجاجية للدين وشق الطريق لنهج جديد ـ متميز عن كل

من الفلسفة التنويرية التى ترجع إلى القرن الثامن عشر والهيجلية الجديدة الألمانية ـ لتناول العلاقة بين الدين والمجتمع.

ومعظم الدراسات الماركسية فى القرن العشرين عن الدين تقتصر إما على تفسير أو تطوير للأفكار التى عرضها ماركس وإنجلز أو على تطبيقها على واقع محدد.

كاوتسكى ولينين ولوكسمبورج

تلك هى الحالة مثلا مع دراسات **كارل كاوتسكى** التاريخية عن المسيحية البدائية، والهرطقات التى عرفتها العصور الوسطى، وعن **توماس مور وتوماس مونزر**. وبينما يقدم لنا **كاوتسكى** نظرات ثاقبة وتفصيلات مهمة عن الأسس الاجتماعية والاقتصادية لهذه الحركات وعن طموحاتها المشاعية، فإنه عادة مايختزل معتقداتها الدينية إلى مستوى مجرد «قشرة» أو «حلة» «تخفى» محتواها الاجتماعى. وفى كتابه عن الإصلاح الألمانى، لايبدد أى وقت فى تناول البعد الدينى للنزاع بين الكاثوليك واللوثريين والقائلين بتجديد العماد: واحتقاراً منه لـ «المشاجرات اللاهوتية بين هذه الحركات الدينية» يرى أن المهمة الوحيدة للمؤرخ هى إرجاع نزاعات تلك الأزمنة إلى تناقضات المصالح المادية».

وكان كثيرون من الماركسيين فى الحركة العمالية الأوروبية معادين بشكل جذرى للدين لكنهم كانوا يرون أن المعركة الإلحادية ضد الأيديولوجية الدينية يجب أن تخضع للضرورات الملموسة للنضال الطبقى، الذى يتطلب الوحدة بين العمال الذين يؤمنون بالرب وأولئك الذين لايؤمنون به. و**لينين** نفسه ـ الذى غالبًا ماشجب الدين باعتباره



الماركسية الجديدة فى مصر

«ضباباً صوفياً» ـ يؤكد فى مقاله الذى يحمل عنوان «الاشتراكية والدين» (١٩٠٥) على أن الإلحاد لايجب أن يكون جزءاً من برنامج الحزب لأن «الوحدة فى النضال الثورى الذى تخوضه الطبقة المقهورة من أجل خلق فردوس على الأرض أهم بالنسبة لنا بكثير من وحدة الرأى البروليتارى حول الموقف من فكرة الفردوس فى السماء».

وقد تقاسمت **روزا لوكسمبورج** هذا الرأى، لكنها طورت نهجًا مختلفاً وأكثر مرونة. فعلى الرغم من أنها كانت هى نفسها ملحدة، فقد هاجمت فى كتاباتها السياسة الرجعية للكنيسة ـ باسم تراثها ـ بأكثر مما هاجمت الدين. وفى بحث كتب فى عام ١٩٠٥، (الكنيسة والاشتراكية) قالت إن الاشتراكيين الجدد أكثر إخلاصاً للمبادئ الأصلية للمسيحية من رجال الدين المحافظين المعاصرين. وبما أن الاشتراكيين يناضلون من أجل نظام اجتماعى يتميز بالمساواة والحرية والإخاء، فإن القساوسة، إذا كانوا يريدون مخلصين أن يطبقوا فى حياة البشرية المبدأ المسيحى الذى يدعو إلى أن يحب المرء جاره حبه لنفسه، يجب أن يرحبوا بالحركة الاشتراكية. فعندما يؤيد رجال الدين الأغنياء، الذين يستغلون ويضطهدون الفقراء، فإنهم يكونون فى تناقض سافر مع التعاليم المسيحية: إنهم يخدمون العجل الذهبى لاالمسيح. وكان رسل المسيحية الأوائل مشاعيين متحمسين وقد شجب آباء الكنيسة (مثل **بازيل الأكبر ويوحنا كريسوستوم**) الظلم الاجتماعى. وهذه القضية تتولاها اليوم الحركة الاشتراكية التى تحمل إلى الفقراء إنجيل الإخاء والمساواة، وتدعو الشعب إلى إنشاء مملكة الحرية وحب الجار على الأرض. وبدلا من خوض معركة فلسفية باسم المادية، تحاول **روزا لوكسمبورج** استنقاذ البعد الاجتماعى للتراث المسيحى لحساب الحركة العمالية.

وكان الماركسيون النمساويون، **أوتو باور وماكس أدلر**، الخ، أقل عداوة للدين بكثير من زملائهم الألمان أو الروس. ويبدو أنهم قد اعتبروا الماركسية متمشية مع شكل ما للدين، لكن ذلك يشير أساساً إلى الدين بوصفه «عقيدة فلسفية» (ذات إلهام كانطى جديد) وليس إلى تقاليد دينية تاريخية ملموسة.

الأممية الشيوعية

لم يول اهتمام كبير للدين فى الأممية الشيوعية. وقد انضم عدد مهم من المسيحيين إلى الحركة، وخلال العشرينيات، نجد أن قسًا بروتستانتيًا سويسرياً سابقًا، هو **جول أومبير ـ دروز**، قد أصبح واحداً من قادة الكومنترن (الأممية الشيوعية) الرئيسيين. وكانت الفكرة السائدة بين الماركسيين آنذاك هى أن المسيحى الذى صار اشتراكيًا أو شيوعيًا إنما يعتبر بالضرورة متخليًا عن معتقداته الدينية «اللاعلمية» و«المثالية» السابقة. وعمل **برتولت بريشت** المسرحى الجميل الذى يحمل عنوان «**جان الجزارات**» (١٩٣٢) هو مثال جيد لهذا النوع من التناول التبسيطى لتحول المسيحيين إلى النضال من أجل التحرر البروليتارى. ويصف **بريشت** بشكل بالغ الذكاء العملية التى تكتشف عبرها **جان**، وهى قائدة لجيش الخلاص، حقيقة الاستغلال والظلم

الاجتماعي وتموت متنكرة لمعتقداتها السابقة. إلا أنها لابد من أن توجد بالنسبة له قطيعة مطلقة وكاملة بين إيمانها المسيحي السابق وإيمانها الجديد بالنضال الثوري. وقبيل موتها مباشرة، تقول جان للشعب:

«إن جاءكم يومًا ما أحد ليقول لكم إن هناك ربًا، وإن كانت لاتدركه الأبصار، يمكنكم انتظارعونه، ارجموه بحجر على رأسه دون رحمة إلى أن يموت».

وفي هذا النوع من المنظورات «المادية، الفجة ـ وغير المتسامحة بالمرة ـ ضاعت بصيرة **روزا لوكسمبورج** النافذة، التي رأت أن بوسع المرء النضال من أجل الاشتراكية باسم القيم الحقيقية للمسيحية الأصلية. والواقع أنه قد ظهرت في فرنسا (١٩٣٦ ـ ١٩٣٨)، بعد سنوات قليلة من كتابة **بريشت** لهذه المسرحية، حركة للمسيحيين الثوريين تجمع عدة آلاف من المناضلين الذين ساندوا الحركة العمالية بنشاط، خاصة جناحها الأكثر جذرية (جناح الاشتراكيين اليساريين الذين تزعمهم **مارسو بيفير**). وكان شعارهم الرئيسي «نحن اشتراكيون لأننا مسيحيون».

جرامشي

من بين زعماء ومفكري الحركة الشيوعية، من الأرجح أن **جرامشي** هو الوحيد الذي أبدى الاهتمام الأكبر بالمسائل الدينية. كما أنه أحد الماركسيين الأوائل الذين حاولوا فهم الدور المعاصر للكنيسة الكاثوليكية ونقل الثقافة الدينية بين الجماهير الشعبية. وملاحظاته عن الدين التي سجلها في «دفاتر السجن» ذات طابع متناثر ومبعثر وتلميحي، لكنها في الوقت نفسه جد نافذة. والواقع أن نقده الحاد الساخر لأشكال الدين المحافظة ـ خاصة النوع اليسوعي من الكاثوليكية، الذي كان يمقته من صميم فؤاده ـ لم يحل بينه وبين أن يدرك أيضًا البعد الطوباوي للأفكار الدينية:

«... إن الدين هو أضخم يوتوبيا، أي أضخم «ميتافيزيقا»، عرفها التاريخ حتى الآن، لأنه أضخم محاولة للتوفيق، في شكل ميثولوجي، بين التناقضات الفعلية للحياة التاريخية. فالواقع أنه يؤكد أن البشرية لها «طبيعة» واحدة، إن الإنسان... بقدر ما أنه قد خلقه الرب، ابن الرب، هو من ثم أخ للبشر الآخرين، ند للبشر الآخرين ومثلهم...، لكنه يؤكد أيضًا أن ذلك كله لاينتمي إلى هذا العالم، بل إلى عالم آخر (اليوتوبيا). وهكذا فإن أفكار المساواة والإخاء والحرية تنبجس بين البشر... وهكذا فإن هذه المطالب قد طرحت دائمًا في كل تحرك جذري للجماهير، على نحو آخر، بأشكال خاصة وبأيديولوجيات خاصة».

كما أكد على التمايزات الداخلية للكنيسة وفقًا للتوجهات الأيديولوجية ـ تيارات ليبرالية ويسوعية وأصولية داخل الثقافة الكاثوليكية ـ ووفقًا للطبقات الاجتماعية المختلفة:

«إن كل دين... هو في الواقع عديد من الأديان المختلفة والمتناقضة غالبًا: فهناك كاثوليكية للفلاحين وكاثوليكية للبورجوازية الصغيرة وعمال المدن وكاثوليكية للمرأة وكاثوليكية للمثقفين...»

وتتصل معظم ملاحظاته بتاريخ ودور الكنيسة الكاثوليكية الحالي في إيطاليا: تعبيرها الاجتماعي والسياسي من خلال جماعة العمل الكاثوليكي وحزب الشعب، وعلاقتها بالدولة وبالطبقات التابعة، الخ. وقد اهتم على نحو خاص بأسلوب تجنيد المثقفين التقليديين واستخدامهم كأدوات للهيمنة من جانب الكنيسة:

«مع أنها قد نظمت آلية مثيرة للاختيار الديمقراطي «لمثقفيها»، فإنهم قد اختيروا كأفراد فرادى وليس كتعبير تمثيلي عن الجماعات الشعبية».

بلوخ

إن تحليلات **جرامشي** ثرية ومحركة للتأمل، لكنها، في التحليل الأخير، لاتجدد في منهج تناول الدين. وأرنست **بلوخ** هو الكاتب الماركسي الأول الذي غير الإطار النظري جذريًا ـ دون أن يتخلى عن المنظور الماركسي والثوري. وبأسلوب مماثل لأسلوب **إنجلز**، ميز بين تيارين متعارضين من الناحية الاجتماعية: من جهة، دين الكنائس الرسمية الثيوقراطي، أفيون الشعب، جهاز تضليلي يخدم الأقوياء، ومن الجهة الأخرى، الدين السري، الهدام والخارج الذي عرفه الألبيجينسيون (شيعة دينية ظهرت في فرنسا بين عامي ١٠٢٠ و ١٢٥٠، وتعرضت للقمع بتهمة الهرطقة ـ المترجم) والهوسيون (أتباع **يان هوس** (١٣٦٩؟ ـ ١٤١٥)، المصلح الديني في بوهيميا، والذي أحرق بتهمة الهرطقة ـ المترجم) **ويواقيم الفلوري وتوماس مونزر وفرانتس فون بادر، وفيلهيلم فايتلينج وليو تولستوى**. على أن **بلوخ**، خلافًا **لإنجلز**، رفض اعتبار الدين مجرد «ستار» لمصالح طبقية ـ وقد انتقد هذا المفهوم بشكل صريح، وإن كان قد رده إلى **كاوتسكي** وحده... فالدين في أشكاله الاحتجاجية والمتمردة هو أحد أهم أشكال الوعي الطوباوي، أحد أغنى التعبيرات عن مبدأ الأمل. واللاهوت اليهودي ـ المسيحي عن الموت والخلود ـ الكون الديني الأثير لدى **بلوخ** إنما يرمز، من خلال قدرته على التوقع الإبداعي، إلى الفضاء الخيالي لما لم يأت بعد.

واستناداً إلى هذه التصورات، يطور بلوخ تفسيراً غير أرثوذكسي وخارجًا على الأعراف التقليدية للكتاب المقدس ـ بعهديه القديم والجديد ـ مقدمًا إنجيل الفقراء، الذى يدين الفراعنة ويدعو الجميع إلى الاختيار بين قيصر والمسيح.

والواقع أن بلوخ، وهو ملحد دينى ـ إنه يرى أن الملحد هو وحده الذى يمكنه أن يصبح مسيحيًا صالحًا وأن المسيحى الصالح هو وحده الذى يمكنه أن يصبح ملحداً ـ ولاهوتى للثورة، لم يقدم مجرد قراءة ماركسية للنزعة الألفية (مقتفياً أثر إنجلز فى ذلك)، بل قدم أيضاً ـ وهذا هو الجديد ـ تفسيراً ألفيًا للماركسية، حيث يجرى اعتبار النضال الاشتراكى من أجل مملكة الحرية وريثًا مباشراً لهرطقات الماضى الأخروية والجماعية.

وبطبيعة الحال فإن بلوخ، شأنه فى ذلك شأن ماركس الشاب الذى كتب فقرة ١٨٤٤ الشهيرة، قد ميز الطابع المزدوج للظاهرة الدينية، جانبها القهرى وكذلك قدرتها على التمرد. ويتطلب الجانب الأول استخدام مايسميه بـ «تيار الماركسية البارد»: التحليل المادى الذى لايكل للأيديولوجيات والأوثان والوثنيات. على أن الجانب الثانى يتطلب «تيار الماركسية الدافئ»، الذى يسعى إلى استنقاذ الفائض الثقافى الطوباوى فى الدين، قوته الانتقادية والتوقعية. وبعيداً عن أى «حوار»، كان بلوخ يحلم باتحاد حقيقى بين المسيحية والثورة، مثلما حدث فى حروب الفلاحين فى القرن السادس عشر.

وإلى حد ما، كان بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت يتقاسمون آراء بلوخ. فقد رأى ماكس هوركهايمر أن الدين



الماركسية الجديدة فى مصر

هو سجل رغبات وأشواق واحتجاجات أجيال لاحصر لها». وفى كتابة «عقيدة المسيح (١٩٣٠)، استخدم إيريك فروم الماركسية والتحليل النفسى لتوضيح جوهر المسيحية البدائية الخلاصى والشعبى والمساواتى والمعادى للتسلط. وقد حاول فالترينيامين أن يؤلف، فى تركيب فريد وأصيل، بين اللاهوت والماركسية، بين الخلاصية اليهودية والمادية التاريخية.

جولدمان

يعتبر عمل لوسيان جولدمان محاولة رائدة أخرى لتجديد التناول الماركسى للدين، ومع أن مصادر إلهام جولد مان تختلف اختلافًا بينًا عن مصادر إلهام بلوخ، إلا أنه قد اهتم هو أيضًا برد الاعتبار إلى القيمة الأخلاقية والإنسانية للتراث الدينى. وقد طور فى كتابه «الرب المحتجب» (١٩٥٥) تحليلا سوسيولوجيا جد مرهف ومبتكر للهرطقة اليانسينية (بما فى ذلك مسرح راسين وفلسفة بسكال) بوصفها فلسفة مأساوية، تعبر عن الوضع الخاص لشريحة اجتماعية (نبلاء الرداء) فى فرنسا فى القرن السابع عشر. على أن الجزء الأكثر إثارة للدهشة والأكثر أصالة فى هذا العمل هو المحاولة الرامية إلى المقارنة بين الإيمان الدينى والإيمان الماركسى ـ دون دمجهما: فكلاهما يرفضان النزعة الفردية الخالصة (العقلانية أو التجريبية) وكلاهما يؤمنان بقيم فوق فردية ـ الرب بالنسبة للدين والجماعة الإنسانية بالنسبة للاشتراكية. ويوجد تناظر مماثل بين الرهان البسكالى على وجود الرب والرهان الماركسى على تحرر الإنسانية: إن كليهما يفترضان المجازفة، وخطر الفشل وأمل النجاح. وكلاهما ينطويان على إيمان أساسى معين لايمكن إثباته على مستوى الأحكام الواقعية وحده. وبطبيعة الحال، فإن مايفصل بينهما هو الطابع فوق الطبيعى أو فوق التاريخى للتسامى الدينى. ودون أن يهدف بأية حال إلى «إضفاء طابع مسيحى على الماركسية»، أدخل جولدمان أسلوباً جديداً للنظر إلى العلاقة الصراعية بين الإيمان الدينى والإلحاد الماركسى.

لقد رأى ماركس وإنجلز أن الدور الانتقادى الذى لعبه الدين هو شىء ينتمى إلى الماضى، لم تعد له أية أهمية فى عصر الصراع الطبقى الحديث. وقد تأكد هذا التوقع من الناحية التاريخية إلى هذا الحد أو ذاك على مدار قرن ـ فيما عدا استثناءات مهمة قليلة (خاصة فى فرنسا): حركة الاشتراكيين المسيحيين فى الثلاثينيات، حركة القساوسة العمال فى الأربعينيات، يسار النقابات المسيحية (الاتحاد الفرنسى للعمال المسيحيين) فى الخمسينيات، الخ. إلا أنه لفهم ماكان يحدث خلال السنوات الثلاثين الماضية فى أمريكا اللاتينية ـ وفى الفلبين أيضًا وبدرجة أقل فى قارات أخرى ـ فإننا بحاجة إلى أن ندمج فى تحليلنا رؤى بلوخ (وجولدمان) الثاقبة حول الطاقة الطوباوية للتراث اليهودى ـ المسيحى. ■



عدم التدخل   كامل التلمسانى



الماركسية واليوتوبيا الثورية عند أرنست بلوخ

كارلوس روسى

ترجمة: ب . س

فـ لا يتضمن عمل ماركس مجرد تحليل علمى بالغ الصرامة لرأس المال ولفيتيشية السلعة ولصراع الطبقات، بل يتضمن أيضًا نزوعًا طوباويًا ثوريًا بدرجة عميقة. فالعلم واليوتوبيا ليسا متناقضين بل هما يتوحدان على نحو جدلى فى الفكر الماركسى، وذلك بشرط فهم مفهوم اليوتوبيا بمعناه الحقيقى، الإغريقى الأصل، والذى يشير إلى ما لم يوجد بعد. فالغاية السامية للنضال البروليتارى الحديث - مجتمع بلا طبقات ولا دولة، بلا استغلال ولا اضطهاد، مملكة الحرية - هى ذروة الطموحات الألفية لمضطهدى ومقهورى التاريخ، منذ عبيد ثورة سبارتاكوس وفلاحى ثورة توماس مونزر إلى ناجى ليون وكوميونيى ١٨٧١. والحال، أن هذه الغاية السامية، الاشتراكية، لم توجد بعد: وفى وجه الاصطلاحات البائسة «اللااشتراكية الديمقراطية وفى وجه المسخ البشع المسمى بـ«الاشتراكية كما هى موجودة فى الواقع»، من الملح والضرورى استعادة، البعد الطوباى/ الثورى للماركسية، فى البحث عن السبل المؤدية إلى مستقبل آخر بشكل جذرى، إلى بديل اشتراكى يتعارض جذرياً مع الأوضاع القائمة.

ومن هنا حالية فكر أرنست بلوخ (١٨٨٥ - ١٩٧٧)، الممثل الأشهر لروح اليوتوبيا فى الماركسية الحديثة. إن بلوخ اليهودى والألمانى، ينهل فى صوغ عمله من أكثر المصادر تنوعًا وغير المتوقعة أكثر من سواها : القبالة، الصوفية اليهودية والمسيحية، الهرطقات الدينية، الرومانسيين الألمان، الاشتراكيين الطوباويين، هيجل وشيلنج، جوته وماركس، بريشت ولينين. وأسلوب تفكيره رومانسى ثورى بشكل حازم: فشأنه فى ذلك شأن الرومانسيين، يستمد من ثقافات الماضى الذخيرة الروحية، البارود اللازم لتفجير العقلانية الباردة واللاإنسانية المميزة للرأسمالية. لكن هدفه لايتمثل فى إعادة تكوين ثلوج الماضى: فما يهدف إليه، هو بالأحرى تثوير وفتح الطريق الذى يقود إلى اليوتوبيا المشاعية، مستخدماً ذلك السلاح الباتر، مفتاح أبواب المستقبل الذى نسميه بالماركسية.

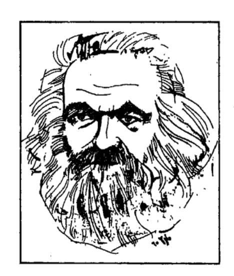
وهو فى عمله الأول، **الروح واليوتوبيا**، المكتوب فى عام ١٩١٧، يحيى فى مجالس عمال وجنود روسيا (كان ذلك قبل أكتوبر) القوة الوحيدة القادرة على ضرب «الاقتصاد النقدى وأخلاق التاجر، تتويج كل ما هو فاحش فى الإنسان». وفى عمله عن **توماس مونزر** (١٩٢١) المكتوب خلال الموجة الأخيرة للثورة الألمانية، يستحضر أيضًا الوحدة بين الممارسة الماركسية والأمل الطوباوى: «على أطلال حضارة خربة، تعلو روح اليوتوبيا التى يستحيل استئصال شأفتها... هكذا تتحد أخيراً الماركسية والحلم بغير المشروط، فيسيران جنبًا إلى جنب، مندمجين على مستوى معركة

واحد - قوة التقدم ونهاية كل هذا العالم المحيط الذى لا يعد الإنسان فيه غير كائن شقى، مهان، مهدر - إعادة بناء كوكب الأرض، الموهبة، الإبداع، الاستيلاء العنيف على الملكوت». ومن الواضح أن هذه اللغة الرؤيوية إنما تعبر عن مناخ عصر كانت الثورة العالمية تبدو فيه ممكنة ووشيكة، لكنها توضح أيضًا عين أساس فلسفة بلوخ السياسية وتفسيره للماركسية. فبالنسبة له، يجب للمعركة الثورية الاشتراكية أن تكون وريثة لجميع طموحات وأحلام ويوتوبيات وإستيهامات تحويل العالم والتى تجلت حتى الآن بشكل وهمى فى الدين والثقافة، فى الهرطقات والنزعات الألفية، والتى تظل ذكراها متجذرة بعمق فى وجدان فئات واسعة من السكان.

والحال أن بلوخ الذى اضطر إلى الرحيل إلى المنفى فى الولايات المتحدة الأمريكية بعد صعود النازية، سوف يختار الإقامة فى جمهورية ألمانيا الديمقراطية بعد الحرب، وعلى الرغم من أنه كان رفيق طريق للشيوعية الستالينية على مدار وقت طويل، فإنه سوف ينجح فى صون عمله النظرى من كوارث الديامات (كاريكاتير المادية الجدلية) الرسمية. وإذا ما قارنا مسيرة بلوخ مع مسيرة لوكاش - كانت هناك صداقة وطيدة بين الاثنين خلال شبابهما - فإننا لا نملك إلا أن نشعر بالدهشة تجاه الطريقة التى تمكنت بها عين ميدوزا الاتحاد السوفيتى الستاليني من أسر وشل عدد من أبرز الأذهان الماركسية فى القرن العشرين. وإذ تدينه البيروقراطية الألمانية الشرقية باعتباره «تحريفيًا» فإنه بالرحيل إلى المنفى فى ألمانيا الغربية (١٩٥٨) دون أن يتخلى مع ذلك عن أفكاره الماركسية أو عن نقده الصارم للرأسمالية. وخلال أعوامه الأخيرة، تابع بتعاطف الحركة الطلابية الرافضة - تبنى رودى دوتشكه مفهومه عن «اليوتوبيا الملموسة» - وطور انتقاداً للاتحاد السوفيتى ولبلدان شرق أوروبا جد قريب من الأطروحات التروتسكية. وفى تقييمه لمجمل عمل بلوخ، رأى الماركسى الألمانى الشاب أوسكار نيجت فيه (مع انتقاده دون تنازلات لموقفه السابق تجاه الستالينية) «الفيلسوف الألمانى لثورة أكتوبر»، بشكل مماثل لملاحظة شهيرة أدلى بها ماركس الذى وصف كانط بأنه «الفيلسوف الألمانى للثورة الفرنسية».

والواقع أن عمل بلوخ يعتبر ثرياً ومتنوعًا بشكل غير عادى. فهو يشمل كتابات سياسية - ثقافية (**تراث عصرنا**، ١٩٣٥)، وأعمالا فلسفية كلاسيكية (**ابن سينا واليسار الأرسطى**، ١٩٥٢، **الذات والموضوع عند هيجل**، ١٩٥١، **الحق الطبيعى والكرامة الإنسانية**، ١٩٦١، **فلسفة الرينسانس**، ١٩٧٢)، ودراسات حول تاريخ الدين (**الإلحاد فى المسيحية**، ١٩٦٨)، الخ. لكن أعماله الرئيسية الكبرى مثل «**روح اليوتوبيا**» (١٩١٨) و«**توماس مونزر**» (١٩٢١)، و «**مبدأ الأمل**» (١٩٥٤ - ١٩٥٩) هى فى آن واحد فلسفية ودينية وسياسية وثقافية...

إن المقولة المحورية لمجمل فكر بلوخ هى مقولة الأمل. والأمل الحكيم الذى



عرفه اللاهوت القروسطى يصبح عنده مفهوماً ماركسياً وثورياً. فالأشمل بالنسبة لبلوخ هو التحرق إلى المستقبل، الجديد، اليوتوبيا، مالم يوجد بعد، الميل إلى إمكانية غير واعية بعد أو لم يتم التثبت منها بعد. وبالنسبة له، فإن أفق المستقبل وحده، كما تفهمه الماركسية، إنما يقدم للواقع بعده الحقيقى. وعلم ماركس يستضىء بهذا الأفق، فهو لا يزعم الحياد، بل هو مشحون بما يسميه بلوخ فى عمله الأخير (**الخبرة الحياتية**، ١٩٧٥) **بالانحياز الأحمر**، الانحياز إلى جانب التحرر، انحياز طبقة، هى البروليتاريا الثورية، التى لا حاجة لديها إلى كاذب أيديولوجى.

وفى «مبدأ الأمل»، وهو عمل ضخم فى ثلاثة مجلدات، يحلل بلوخ (ويرد الاعتبار إلى) ليس فقط اليوتوبيات الاجتماعية منذ صولون الغابر وأفلاطون إلى **فورييه ووليام موريس**، وإنما أيضًا اليوتوبيات التقنية والجغرافية والمعمارية والطبية والفنية. فهو يشير إلى التطور الذى حدث، على مدار العصور وعبر الثقافات، لمشاهد الرغبة، ولصور الرغبة والأشكال الأمل ولتخيلات عالم أفضل ولأشكال ملموسة **للوعى النبىء** بما سوف يجىء وبحساسيته الفائقة، يكشف علامات هذا الوعى فى الأساطير، وفى السيمياء، وفى خروج **موسى**، وفى موسيقى **بيتهوفن**، وفى رسم **جوجان**، وفى «**دون كيشوت**»، وفى «**فاوست**»، وفى النضال من أجل يوم من ثمانى ساعات، وفى حركة تحرر المرأة وفى ثورة أكتوبر. ويوضح بلوخ فى مقدمة الكتاب معنى مسعاه: «منذ **ماركس**، أصبح من المستحيل على كل بحث عن الحقيقة وعلى كل قرار واقعى الاستغناء عن مضامين الأمل الذاتية والموضوعية فى العالم، حتى لا يصبح عرضة لأن يغرق فى التفاهة أو أن يقود إلى طريق

مسدود. إن الفلسفة سوف تملك وعي الغد، الانحياز إلى المستقبل، معرفة الأمل، أو أنها لن تملك بعد أية معرفة على الإطلاق»، وهو يستشهد، في سرور أريب بتلك الفقرة جد المنسية عن الحلم، والتي أشار إليها كاتب ماركسي لايكاد يشك أحد في صرامته المادية: «إذا كان الإنسان محروماً من كل قدرة على الحلم، إذا لم يكن بوسعه من وقت لآخر أن يستبق وأن يتصور ذهنيًا، في صورة كاملة وناجزة، النتاج الذي لا تفعل أصابعه غير البدء في تشكيله، فلن يكون بوسعي على الإطلاق أن أتصور حافزاً لحث الإنسان على تولى وإنجاز عمل مسهب ودءوب في مجال الفن والعلم والسعي العملي» (الكلام لبيساريف وأورده لينين مؤيداً له.. المترجم).

إن الماركسية هي في هذا المنظور محصلة حلم قديم يجد أخيراً الشروط اللازمة لتحقيقه. والفصل لكتاب «مبدأ الأمل» إنما يحمل تحديداً هذا العنوان: «ماركس والإنسانية: إهاب الأمل». وفكرته الأساسية هي الفكرة التالية: «إن العقل لا يمكنه

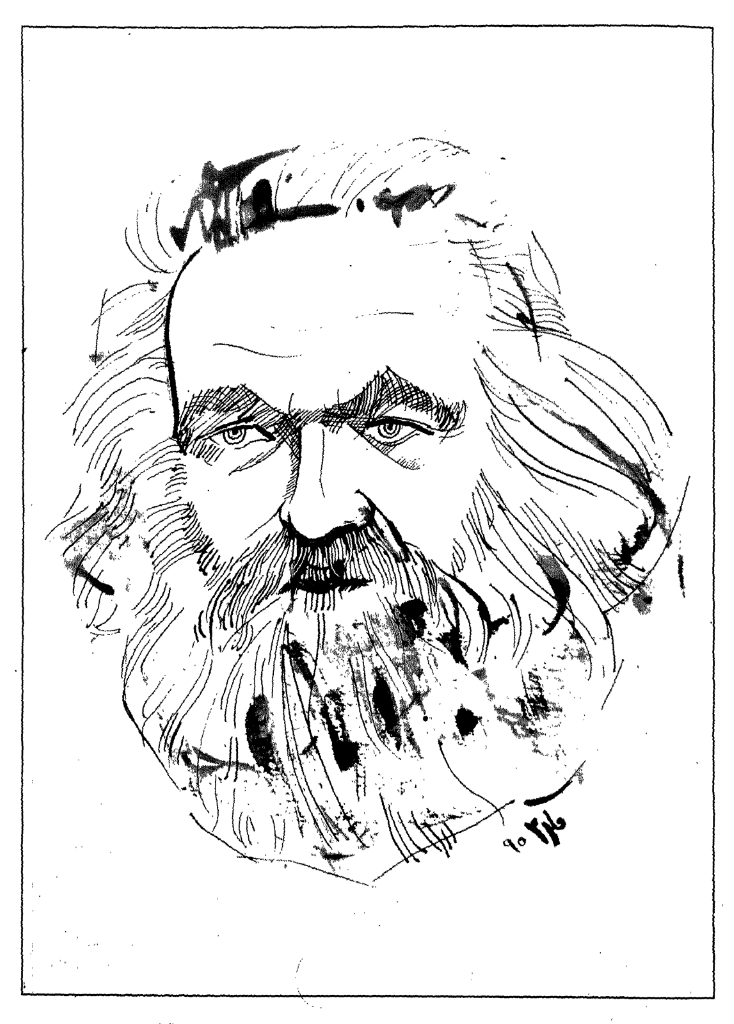


الماركسية الجديدة في مصر

الازدهار دون الحلم، والحلم لا يمكنه النطق دون العقل، والاثنان يجدان وحدتهما في الماركسية ـ فأي علم آخر لا يملك مستقبلا وأي مستقبل آخر لا يملك علماً».

والرأسمالية، بالنسبة لبلوخ، إنما تمثل أعلى شكل **لنزع الطابع الإنساني**، للاغتراب والتشيؤ، بقدر ما أنها تختزل الجميع ـ البشر والأشياء على حد سواء – إلى حالة سلعة ـ وعبر سلاح نضال الطبقات، تريد الماركسية إلغاء رأس المال ومن ثم إنجاز أنسنة المجتمع ـ وهي تتوجه بادئ ذي بدء إلى المستغلين، لكن غايتها قادرة على اجتذاب جميع أولئك الذين يعانون في ظل الرأسمالية، جميع أولئك الذين يمكنهم التعرف على أنفسهم في صيحة الحرب التي أطلقها الديمقراطي الألماني الثوري **جورج بوخنر**: «الحرب على القصور، السلم للأكواخ». إن المعركة الاشتراكية تتطلب في آن واحد الحلم والحماس وصفاء الفكر، والماركسية تملك القدرة على أن توحد في مسعاها النظري والعملي بين التحليل الأكثر صرامة والحلم الأكثر جموحًا ـ وهي تشير إلى السبيل الذي يمكن عبره للعصر الذهبي القديم أن يصبح يوتوبيا المستقبل الملموسة: الثورة البروليتارية.

وعمل **أرنست بلوخ**، إذ يرد الماركسية هذا البعد الذي لا غنى عنه، هذا المكون الذي يمثله الحلم، الخيال، الأمل، اليوتوبيا، لا يقدم مجرد ترياق شاف من الأفق البائس والمحدود والبليد، الذي تعرضه الأيديولوجيات الإصلاحية (الستالينية أو الاشتراكية ـ الديمقراطية) بل يقدم أيضًا مساهمة رئيسية إلى استرداد طاقة الماركسية **النقدية والثورية**. ■



أصبح الواقع منطقيا

بيتر جران

في هذا الموجز عمل مفيد يعرض شوقي جلال الفجوة المعاصرة التي تواجه اليسار الدولي عقب سقوط الاتحاد السوفيتي. ويلاحظ أن الماركسية من حيث هي مقاربة لفهم العالم لا تزال كما هي على الرغم من إساءة القيادة السوفيتية لأسلوب استخدامها للماركسية. فضلا عن انغلاقها الفكري على مدى هذا القرن تقريبا. ويتساءل: أين كانت روح الماركسية، وخصوصيتها؟ والواقع أن ثمة مشكلة ما أكثر عمقا وأكثر تعقيداً من مجرد القول إن تفاحة عطنه أفسدت كل الصندوق. فالماركسية في شمولها بحاجة إلى تجديد سواء على مستوى الأفكار أو الممارسة حتى تكون قادرة على التصدي لقضايا عالم اليوم بصورة أكثر كفاءة وفعالية. فما هو الشكل الراهن للتحليل الماركسي عند التصدي لتحليل موضوعات مثل الأسلحة النووية والتلوث والصيرفة المرتكزة على الحاسب الآلي .. إلخ؟

- إذا كان لنا أن نحدد معالم العطل الذي لحق بالماركسية فإن أهم ما يحسن أن نشير إليه هو الإصرار المؤسف على أن تكون للاقتصاد الهيمنة على الفكر الماركسي وهيمنة المناطقة على الاقتصاد. لقد نشأت الرأسمالية ليكون لها منطقها. لا تملك فقط تاريخا وإنما هي تاريخ. ذلك أن الشعب يترابط مع تاريخ الرأسمالية وليس العكس. فالتاريخ يتألف من سلسلة من المراحل. كل مرحلة تالية أرقى من سابقتها، وتتعاقب المراحل منطقياً الواحدة بعد الأخرى. وها نحن قد بلغنا اليوم مرحلة «الرأسمالية المتقدمة» أو «الإمبريالية». وليس لنا أن نقلق إذا ما تبين لنا أن واقع الأمور في أكثر أنحاء العالم لا يتطابق مع هذه المزاعم. ويرى الماركسيون في هذه الحالات مجرد أمثلة على «النمو غير المتكافئ». فإذا لم يتطابق الواقع مع هذه النظرية، فإن الماركسيين يصفون هذه الحالة بقولهم إنها رأسمالية مختلفة البنيان ذلك لأن المفترض أن تكون الرأسمالية متماسكة وموحدة البنيان بحكم أنها ذات منطق خاص بها. وليس الأمر قاصراً على أن للرأسمالية منطقها النابع من نموذج أو نمط سائد بل هذا ما يصدق على كل ماله علاقة بالرأسمالية، مثال ذلك الدولة ومن ثم فإن الدول جميعها رأسمالية. وهكذا فإنها تعمل على نحو منطقي وإلا اختلت وضلت السبيل. وأكثر من هذا أن الطبقة العاملة ذاتها وبحكم ارتباطاتها بالرأسمالية، هي طبقة منطقية. ربما نقول إنها طبقة مناضلة ولكنها منطقية أي خاضعة لذات المنطق. ولذا فإن أكثر قطاعاتها تقدمًا وأكثرها أهمية بالتالي هو قطاع داعم للرأسمالية بعد أن رشته الطبقة الرأسمالية أو أخضعته حين أحالته إلى أرستقراطية عمال. وحيث إن الرأسمالية منطقية وتقدميه فإنها تتسع وتتمدد في جميع الاتجاهات ولاشيء يسد عليها الطريق. وبهذا تغدو الرأسمالية نظاما عالميًا أو كوكبيا، وتتزايد عالميتها بمرور الزمن. وتتميز الرأسمالية مع تطورها ونموها بالتراكم على المستوى العالمي. هناك أولا التراكم البدائي على النحو الذي يمثله سير فرنسيس دريك Drake فيما يتعلق بمنطقة الكاريبي ثم أخيراً جدا البنك الدولي. بل إن البنوك أيضاً منطقية ذلك لأنها تقدم المال للبلدان التي هي بحاجة إلى اقتراضه للتنمية. إنها ضرورة منطقية كذلك بالنسبة لهذه البلدان لكي تقترض المال بكميات هائلة، ولكي تنفقها على مشروعات ضخمة مثل بناء برج القاهرة. فالمنطق لا يعمل ولا يتحقق ثمرة على نطاق ضيق محدود.

وطبيعي أن الماركسيين لا يدعمون هذه المشروعات المحددة ويصفونها بأنها مظاهر للتبعية. ولكن الشيء المهم هنا هو أنهم لا يتحدون ولا يناهضون المنطق

الذى يُشكّل الأسـاس والركـيـزة. إن الليبرالية تزود الماركسية بالمنطق. وهكذا فإن مؤلف كتاب عن التبعية يذهب من خلال استخدام الشروط والحدود ذاتها إلى القول بأن ثمة طريقا رشيداً للتنمية يمكن أن يتهيأ شريطة أن تدع القوى الغربية البلد وشأنه، ولكن لسوء الحظ فإن البلد المعنى أرغم قسراً على التخلف ولولا هذا لكان بالإمكان أن يصبح مثل أكثر البلدان تقدماً فى عصرنا الراهن وهذا فى ظاهره أمر جيد.

ولعلنى أرجع بهـذا الفكر الماركسى الاقتصادى البحت والملتزم بالضرورة المنطقية إلى زمن الحرب الباردة أو على الأقل إلى تاريخ المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى فى عام ١٩٥٦، فخلال الفترة التى أعقبت عام ١٩٥٦ والتى شهدت ميلاد ذوبان الجليد فى العلاقات بين الشرق والغرب، بدأت الماركسية الدخول إلى رحاب الحياة الأكاديمية فى بلدان كثيرة، وأفادت الحياة الجامعية كأرض اختبار للأفكار الماركسية. ولقد وضعت جميع هذا المزاعم تحت محك الاختبار وبثت صدقها فى حالات مثلما بثت قصورها فى حالالت أخرى. ولا تزال هذه العملية مطردة حتى يومنا هذا، ولا يزال الطريق أمامها طويلا ممتداً.

وليسمح لى القارئ بأن أعرض بعض الأمثلة لهذا الجدل الناشب بشأن النظرية الماركسية الكلاسيكية والذى يأخذ صوراً متعددة فى هذه الأيام. مثال ذلك أنه فى الوقت الذى قيل فيه إن الثورة الصناعية كانت حاسمة لنمو الرأسمالية، نجد البحوث المعاصرة تشير إلى أن نمو الرأسمالية كان بالإمكان أن يتوقف أولا يتوقف على تراكم رأس المال على النحو الذى تم فى المرحلة السابقة على ذلك. فرجال الصناعة هم بشر مختلفون، وغالبا ما كانوا «رجالا من طراز جديد» داخل هيكل السلطة الإنجليزية. ويحفز هذا إلى التساؤل عن الدور الحقيقى للتراكم وعن دوره فعلا فى نمو الرأسمالية. هل كان حقا عنصراً محدداً؟

مثال آخر عن نظرية التحول. لم يعد المؤرخون الاقتصاديون اليوم يستسيغون الاقتصار حصراً على مفاهيم ومصطلحات الصناعة وحدها عند وصف بلد صناعى مثل إنجلترا. [وهذا هو موقف هوبزبوم Habsbawm] فى الستينيات حين كتب عن الثورة الصناعية ووصفها بأنها حد فاصل فى التاريخ البشرى. ألم يكن هناك فى نهاية المطاف ١٠٠٠ تاجر مقابل كل رجل من رجال الصناعة؟ هل فقد التجار كل أهمية أو دلالة باعتبارهم جزءاً من تاريخ الرأسمالية الحديثة؟ وهل التجار مجرد تابعين يقتفون أثر رجال الصناعة اليوم؟ هل هم مجرد ذكرى من تراث الماضى؟

بيد أن الحوار لا يزال فى مستهله إذ إن هذه هى البداية فقط، ترى هل التجار اليوم، ولنقل التجار الذين يبيعون السلع الترفية يختلفون عن نظرائهم من تجار العصر الوسيط الذين وصفهم ماركس بأنهم رأسماليون تجاريون وليسوا رأسماليين من العصر الحديث؟ لن نجد حجة واضحة هنا ولذا يبدو أن الدفاع عن التمييز الذى وصفه ماركس هنا – سواء من جانب الليبراليين أم الماركسيين - سيكون دفاعًا سياسياً أكثر منه اقتصادياً. إنه دفاع يحابى الرأسمالية الإنجليزية الأحدث ويؤثرها على الرأسمالية الأقدم عهداً فى البلدان التى احتلتها إنجلترا مثل مصر والهند، أو لنقل بعبارة أخرى إنه دفاع يحابى الغرب على حساب بقية بلدان العالم الأخرى.

ولكن هل حقًا الرأسمالية هى التى تختلف فى هذه السياقات المتغايرة أم أن الفارق يتعلق بالتكوينات الاجتماعية التى تدعم الرأسمالية؟ هذا مكسيم رودنسون فى كتابه «الإسلام والرأسمالية». أليس الأكثر دقة وتحديداً أن نقول إن الرأسمالية حظها من التاريخ أقل مما اتخذته لنفسها من أوجه متباينة تعود وتتكرر مع الزمن ولكن فى إطار تكوينات اجتماعية متباينة؟

إن البلدان والشعوب المتكلمة فى المعنى العصرى هى التى تملك التاريخ.

ومع حركة الزمن عقب الستينيات بدأ التاريخ الاجتماعى يظهر واضحًا وبليغًا على هامش الحوارات الدائرة بشأن الماركسية. ويحدثنا شوقى جلال هنا عن النطاقات العلمية المتداخلة "interdisciplinary" فى التاريخ وهو المعنى الذى أقصد أنا إليه هنا. وإن الاكتشاف الرئيسى فى هذا المجال يتمثل فى أن الغالبية الساحقة من الناس فى العالم الرأسمالى الحديث ليسوا جزءاً من هذا التاريخ. إنهم نادراً ما يكونون على صلة بشئون المال، بل إنهم يقايضون أو عاكفون على توفير أمور معاشهم من خلال الزراعة التى لا تزال تمثل العصب الرئيسى لبقاء الإنسان على قيد الحياة. ويبدو أن التحول إلى البروليتاريا - وهى القضية التى لا تزال تعتبر قضية حاسمة فى نظر الماركسية السائدة - باتت فى الغالب الأعم غير وثيقة الصلة. ذلك أن النسبة المئوية من البروليتاريا فى صفوف قوة العمل نسبة ضئيلة جدا وآخذة فى التقلص سواء من حيث دورها النسبى أو دورها المطلق.

ويبدو الآن أن عالم العمل الطارئ أو غير النظامى فى عصرنا الحديث أصبح أكثر نضالية من قوة العمل التقليدية، وأكثر استعداداً لمواجهة وتحمل خسارة العمل أو السجن، ويبدو أنه على المستوى الأيديولوجى يستجيب عند الاقتضاء إلى العقيدة الدينية المنظمة وإن استهوته أكثر أمور العبادات. ويظهر هنا أيضًا أن أيديولوجية الصراع الطبقى والنزعة

القومية ليس لها تأثير كبير ولنا أن نسأل بعبارة أخرى ترى ماذا تعنى الماركسية، كأن نقول نظرية التبعية أو الاستغلال الرأسمالى، بالنسبة للغالبية الساحقة من سكان العالم؟ هل يتعين على الناس أن يظلوا مشغولين فقط بهذه الأفكار؟ أليس الوقت متأخراً الآن بالنسبة لهذا الموضوع؟ هل يعانى هؤلاء من الوعى الزائف أكثر مما يعانى غيرهم؟

ومع مرور الأعوام منذ الستينيات اتجه الكتاب فى تراث التاريخ الاجتماعى، من أمثال عالم الاجتماع **ستيوارتهول** Stuart Hall إلى دراسة الدولة كمحور جديد فى هذا المجال، وبدأ هو وآخرون يلحظون أن دولة رأس مالية ما يمكن أن تخدم أو لا تخدم مصالح الرأسمالية بمثل هذا القدر. ذلك أن الدول أحياناً تشن الحروب أو تبلى السلام أو تغزو البلدان ولكنها تفعل ذلك أساسا بهدف الإبقاء على نفسها أكثر مما تفعله قوى عاملة لحساب قطاع الأعمال فى حد ذاته ووكيلة عنه. وقبيل السبعينيات تأكدت هذه الآراء ذات البصيرة النافذة وسادت داخل العالم المتحدث بالإنجليزية بفضل ترجمة «مذكرات السجن» لمؤلفها جرامشى Gramsci إلى الإنجليزية وهو كتاب يقيم بعضاً من هذه الحجج.

وعلى الرغم من تعاظم هذه المعارف الجديدة واستعادة كثير من الصور المتباينة للفكر الماركسى إلا أن غالبية الماركسيين الرسميين آثروا الحفر عميقاً فى مواقعهم والدفاع عن مواقعهم وتشبثوا بنهجهم التبريرى هذا إلى أن انهار الاتحاد السوفيتى. ولو أن ثمة من نظر إلى الموضوع نظرة نقدية لتبين له وجود فريق ممن هم على حظ وافر ورفيع من التعليم ودأبوا على الدفاع عن نموذج أساسى قاصر تماماً وربما لا يملكون ما يقدمونه جديداً لغالبية شعوب العالم. وعلى النقيض من ماركسيى القرن التاسع عشر، وقد كان أكثرهم ضعاف



الماركسية الجديدة فى مصر

الفكر، فإن ماركسيى اليوم على حظ وافر من الوعى والعلم بحيث لا يفضى انهيار الاتحاد السوفيتى إلى إفساد حياتهم الشخصية وهز معتقداتهم.

وإن التسليم العام بمثل هذا الارتجاج عن الأزمة العامة للماركسية التى يتصدى لها أساسًا **شوقى جلال**، بل أسفرت أيضًا عن أزمة الليبرالية التى بدت واضحة بالمثل والتى تصدى لها أيضا هناك ونالت حظها من المعالجة. لقد غرق الاثنان معًا وقد تركا النظرية بين أيدى نقاد الأدب وغيرهم من أصحاب الفكر الفوضوى.

وأفضت هذه الأفكار إلى الخلاصة التى انتهى إليها الكتاب وهى الحاجة الماسة إلى أنواع جديدة من التفكير لمواجهة تحديات العالم المعاصر وأن هذا ما كان يتعين على الفكر الماركسى أن ينهض به. وهنا أشير إلى أن ثمة قدراً ضئيلا من الاختلاف فى الرأى من حيث المبدأ إذ إن المسألة أكبر من أن تكون مجرد منهج. كيف يمكن للماركسيين أن يتجنبوا أخطاء الماضى؟ فإذا ما ذهب المرء إلى أن العالم قد تغير ثورياً بظهور الأسلحة النووية على نحو ما ذهب المؤلف وغيره كثيرون فإنه يكون لازمًا أن نسأل أنفسنا ما هى الطبقة التى يخاطبها المرء والتى يفترض أنها تحولت ثوريا؟ وأن نسأل ثانيًا عما إذا كانت هذه هى الطبقة التى يريد أن يخاطبها حقا؟ مثال ذلك ألم يكن إنشاء خطوط السكك الحديدية فى مصر لأول مرة فى عهد إسماعيل سببا صادمًا لغالبية المصريين وهز معتقداتهم أكثر مما فعل ظهور القوة النووية؟ وبالمثل أيضًا أليس بالإمكان أن نسوق مثل هذا الكلام فيما يتعلق بالبنسلين والراديو والكهرباء وغير ذلك من وقائع أحدثت تحولات حقيقية؟ أليست القوة النووية سوى بند جديد أضيف إلى القائمة؟ إن التلوث الذى أصاب الغذاء والهواء والماء أمر يحزننى، ولكن ألا يوجد ثمة شىء آخر محزن أيضا بالنسبة لغالبية سكان العالم؟ إننا حين نقول اليوم نحن بحاجة إلى تفكير جديد لمواجهة هذه المشكلات والقضاء عليها فهل نهدف إلى مكافحتها من أجل خاطر الناس جميعًا أم أننا نخطط لمكافحتها وفاء لمصلحة قلة فقط من الناس أمثالنا؟!

إن ما يعنينى هنا على وجه الدقة والتحديد هو ما إذا كان يتعين على الماركسيين أن يحذوا حذو الليبراليين ويفترضوا نوعا من الطليعية - أعنى القول بأن سبيلنا إلى صوغ الأفكار وعصرنا من أحداث التاريخ هو حقًا سبيل شمولى تماما، وهل نحن فى واقع الأمر ملتزمون بفكرة التقدم كقضية نظرية؟ أليس من الضرورى فى مجال الاقتصاد السياسى إثبات صدق زعم له مثل هذا القدر المهم؟ أليس من الممكن ــ بل ومن المفيد ابتغاء الفعالية التامة ــ الدفع بأن غالبية البلدان ترتد إلى ليبرالية القرن التاسع عشر وأننا نعيش فى عصر سبق أن شاهدناه مرة على الأقل فى السابق؟ إن السؤال الجدير حقًا بأن نسأله ليس ما إذا كنا بحاجة إلى شىء جديد جذريا بل ما إذا كنا سنقع فى الأخطاء ذاتها التى وقع فيها من سبقونا؟

وإذا تركنا أسباب الشكوى الثانوية هذه جانبًا فهذا العمل الدقيق ينبهنا إلى الحاجة إلى أن نعيد التفكير فى عديد من الحلول. ■

موالد مصر المحروسة



الذكر فى ساحة الشيخ زاهر ببلبيس

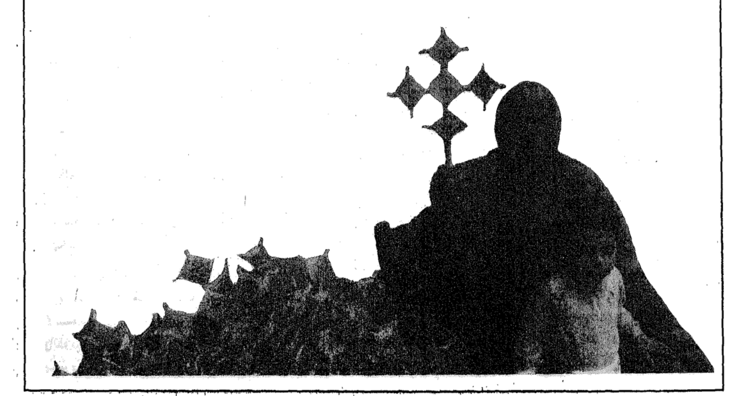
قد تكون هذه أول محاولة لمسح شامل لموالد مصر المحروسة تعكس وتوضح كيف أن المصريين دائمًا ما أضفوا طابعهم الخاص على الديانات التى عرفوها عبر الأزمنة المختلفة.

هى أيضًا، وإن كانت تتسم بطابع الاستطلاع الحى المصور، إلا أنها عادت للمراجع والمعلومات ليكون الكلام قائمًا على أساس علمى صحيح.

موالد مصر المحروسة

بين الماضى والحاضر

عرفة عبده على



مــــــــــوالــد  مصر المحروسة

فى هذه الدراســـــة.. حرصت على تقديم رؤية شـاملة من الواقع للتعـرف على عـالم مـتوهج بألوان البـيـارق والأعـلام والأضـواء والأسـاطيـر والمجـاذيب والسـلاطين والأقطاب ومجالس الإنشاد.. وموروث شعبى هائل!

طوفت فى المكان والزمـان.. والقلب مشغوف بالرؤية، والعقل ظمآن للمعرفة.. وماأكثر مايُرى ويتراءى فى هذا العالم الساحر العجيب! ومارأيت كان مثيرًا مدهشًا فوق ماكنت أتخيل..!

وكم من مرة اتخذت سبيلى بين المسـاجـد والكنائس والميـادين والشوارع وطرقات ملتوية مترية تمور بالحركة وتعج بصخب الزحام وكـأننى أحث الخطى فى حـفل تنكرى!.. أى غموض يحيط بهذا العالم.. وأية مشاهد رائعة تلهب المشـاعـر، فـتـخـرج النفس من الشعور بالحذر والضجر إلى انبهار لاينقطع!...

وقد توارثت مصر عبر عصور تاريخيـة مـخـتلفـة ومـتصلة.. الاحـتـفـال بالأعـيـاد الدينيـة والقومية، من خلال طقوس شعبية مصرية شديدة الخصوصية، وتكاد تجمع المصادر التاريخية على أن مصر قد عرفت مظاهر الاحتفال بالأعياد والمناسبات الدينية. بدءًا من عصر الدولة الفاطمية، حتى أصبحت تلك الاحتفالات: جزءًا من وجدان الشعب المصرى حتى يومنا هذا!

كمـا احـتـفظت ذاكـرة التـاريخ بتـفـاصـيل مـواكب الاحـتـفـالات الرسمية والشعبية الخاصة بمولد النبى، وبذكرى موالد أهل البيت وأوليـاء الله الصـالحين، كـتـقـليـد مصرى خالص..

ولاحـصـر ولانهـاية للمـوالد والأولياء فى مصر، ولاحدّ لقصص المعجزات التى تُروى عن كل ولى وقديس، وأضـرحـة الأوليـاء التى تنتشر فى مدن مصر ونحو ستة آلاف قـرية: هى مـراكـز لإقـامـة الموالد وتجمع المريدين والمحبين، ويمكننا القول إنه من الصعب أن نجد يومًا - على مدار السنة - ليس فيه احتفال بمولد ولى فى مكان ما بمصر!

والاعتقاد الشعبى ترسخت فيه فكرة: أن الأوليـاء والقـديسين هم الواسطة بين الإنسان وخـالقـه.. ولا أتجاوز الحقيقة إذا قلت بأن المعتقد الشعبى يعترف للأولياء بسلطان لا حدود له، ويضفى عليهم من الصفات المعجزة الخارقة للطبيعة، مالا يختلف كثيرًا عما نسبه الفراعنة والإغريق إلى آلهتهم.. وأن المسافة الفاصلة بين الإنسان والذات الإلهية يمكن اجتيازها بسلوك مقامات الطريق.. حتى تكشف الحجب!... وينجلى ماهو مسطور فى اللوح المحفوظ فى رؤى منامية تمحو الزمان والمكان.. فيفيض النور على الصدور..!!

وظاهرة الاعتقاد فى الأولياء، تكتسب عمقًا أكبر بكثير من الظاهر المباشر، فالأولياء والقديسون وسلاطين القرى والمدن، يجسدون أحلام وآلام واحتياجات الإنسان المصرى فى مختلف العصور، ذلك الإنسان الذى يتمسك بموروثه الشعبى بوعى غريزى، يصل به إلى جـوهره المكنون دون عناء أو تنظيـر فلسفى..!

وهؤلاء المجـاذيب والدراويش والمريدون والمحاسيب - من المسحوقين فى قاع المجتمع - يخلقون حياة بديلة، ودينًا مختلفًا، لكن الحياة البديلة لا تنفى حياتهم الواقعية، والدين المختلف لا ينقض دينهم الأصلى، تتداخل الأفكار والاعتقادات فيتشكل «الدين الشعبى» الممتزج بموروثات تضرب بجذورها فى أعماق تاريخنا.. تعكس أحلامًا وآمالا وهمومًا وشطحات لا يضيق عنها الخيال..!



المولد النبوى فى... ذاكرة التاريخ:

عبر مختلف عصور الدول الإسلامية، عرفت مصر عدداً كبيراً من الأعياد والاحتفالات، التى ارتبطت بعقائد المصريين ودياناتهم، فقد كان لكل من المسلمين والنصارى واليهود، أعيادهم ومواسمهم، التى اتخذت الاحتفالات بها ـ مظاهر محددة ـ ارتبطت بعادات وتقاليد الشعب المصرى.

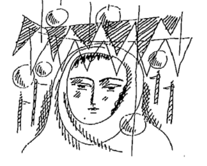
ففى عصر الدولة الفاطمية، التى نشأت حاملة لواء زعامة الإسلام والخلافة ـ فى ظروف سياسية ودينية خاصة ـ كان الفاطميون حريصون على إعادة صياغة عقل الشعب وروحه وحياته العامة والخاصة وفقًا لتوجهاتهم ورسومهم. فنرى الحياة الاجتماعية المصرية، فى ذلك العصر، قد اتخذت مظاهر خاصة، تألقت بألوان من البذخ والترف والفخامة، قل أن نجدها فى عصر آخر من عصور مصر الإسلامية، فكانت هذه الحياة ـ مرآة للدولة الفاطمية ـ طبعت بمنهاجها السياسى والدينى والعقلى، وعلى الرغم من تحفظ الشعب المصرى فى مشايعة الدولة الجديدة فى غاياتها المذهبية، فقد استمتع بالفيض الفاطمى وروعته فى مواكب الخلافة، ورسومها الباهرة، ومآدبها الشهيرة، وعطائها المأثور، ومازال كثير من آثار تلك الرسوم والاحتفالات فى أعيادنا وتقاليدنا الدينية المعاصرة..

وقد انتهت إلينا صور ومشاهد للمواكب الاحتفالية والمواسم الفاطمية، بأقلام مؤرخين معاصرين لذلك الزمان، مثل: **ابن زولاق والمسبحى وابن الطوير وابن المأمون**، وكان الاحتفال بالمولد النبوى من أبرز مشاهد الخلافة الفاطمية، فيذكر المؤرخ العلامة **المقريزى** عن **ابن المأمون** «..واستهل ربيع الأول، ونبدأ بما شرف به الشهر المذكور، وهو ذكر مولد سيد الأولين والآخرين محمد صلى الله عليه وسلم، لثلاث عشرة منه، وأطلق ماهو برسم الصدقات من مال **النجاوى** خاصة ستة آلاف درهم، ومن الأصناف من دار الفطرة أربعين صينية فطرة، ومن الخزائن برسم المتولين والسدنة للمشاهد الشريفة التى بين الجبل والقرافة، التى فيها أعضاء آل رسول الله صلى الله عليه وسلم، سكر ولوز وعسل وشيرج لكل مشهد، ومايتولى تفرقته سنا الملك ابن ميسر أربعمائة رطل حلاوة وألف رطل خبز»..

وكانت المآدب الفاطمية والأسمطة الرسمية والشعبية، من الأحداث الشهيرة فى ذلك العصر، كما كان الخلفاء الفاطميون يشهدون هذه الاحتفالات والأعياد، فى إحدى المناظر الملكية، ويحتشد العامة لمشاهدة الخليفة عند ظهوره بالمنظرة، أو لرؤية موكب قاضى القضاة، والإنعامات والهدايا تشمل كل الأمراء وأرباب الرتب وأصحاب الدواوين وأرباب السيوف والأقلام، والخطباء والقراء وسدنة المشاهد.. وعن «**ابن الطوير**» يقول **المقريزى**:

«.. فإذا كان اليوم الثانى عشر من ربيع الأول، وهو مولد النبى صلى الله عليه وسلم، تقدم بأن يعمل فى دار الفطرة، عشرين قنطاراً من السكر اليابس، حلواء يابسة من طرائفها، وتعبى فى ثلثمائة صنيية من النحاس، فتفرق فى أرباب الرسوم من أرباب الرتب، وكل صينية فى قوارة من أول النهار إلى ظهره، فأول أرباب الرسوم قاضى القضاه ثم داعى الدعاة، ويدخل فى ذلك، القراء بالحضرة والخطباء والمتصدرون بالجوامع بالقاهرة وقومة المشاهد... فإذا صلّى الظهر، ركب قاضى القضاة والشهود بأجمعهم إلى الجامع الأزهر، ومعهم أرباب تفرقة الصوانى، فيجلسون مقدار قراءة الختمة الكريمة، ثم يستدعى قاضى القضاة ومن معه، فإن كانت الدعوة مضافة إليه وإلا حضر الداعى معه بنقباء الرسائل فيركبون ويسيرون إلى أن يصلوا إلى آخر المضيق من السيوفيين، قبل الابتداء بالسلوك بين القصرين، فيقفون هناك وقد سلكت الطريق على السالكين من الركن المخلق، ومن سويقة أمير الجيوش عند الحوض هناك، وكنست الطريق فيما بين ذلك ورشت بالماء رشًا خفيفًا، وفرش تحت المنظرة المذكورة بالرمل الأصفر، ثم يستدعى صاحب الباب من دار الوزارة، ووالى القاهرة ماض وعائد لحفظ ذلك اليوم من الازدحام على نظر الخليفة، فيكون بروز صاحب الباب من الركن المخلق هو وقت استدعاء القاضى ومن معه من مكان وقوفهم، فيقربون من المنظرة ويترجلون قبل الوصول إليها بخطوات، فيجتمعون تحت المنظرة دون الساعة الزمانية بسمت وتشوف لانتظار الخليفة، فتفتح إحدى الطاقات فيظهر منها وجهه وما عليه من المنديل وعلى رأسه عدة من الأستاذين المحنكين وغيرهم من الخواص منهم، ويفتح بعض الأستاذين طاقة ويخرج منها رأسه ويده اليمنى فى كمه ويشير به قائلا: أمير المؤمنين يرد عليكم السلام، فيسلم بقاضى القضاة أولا





مصر المحروسة

بنعوته ويصاحب الباب بعده كذلك، وبالجماعة الباقية جملة من غير تعيين أحد فسيفتتح قراء الحضرة بالقراءة ويكونون قيامًا في الصدر، وجوههم للحاضرين وظهورهم إلى حائط المنظرة، فيتقدم خطيب الجامع الأنور المعروف بجامع الحاكم، فيخطب كما يخطب فوق المنبر إلى أن يصل إلى ذكر النبي صلى الله عليه وسلم، فيقول: وإن هذا مولده إلى ما من الله به على ملة الإسلام من رسالته ثم يختم كلامه بالدعاء للخليفة ثم يؤخر، ويتقدم خطيب الجامع الأزهر فيخطب كذلك ثم خطيب الجامع الأقمر، والقراء في خلال خطابة الخطباء يقرءون، فإذا انتهت خطابة الخطباء، أخرج الأستاذ رأسه ويده في كمه من طاقته ورد على الجماعة السلام ثم تغلق الطاقتان فتنفض الناس،ويجرى أمر الموالد الخمسة الباقية على هذا النظام إلى حين فراغها على عدتها من غير زيادة ولا نقص».

والموالد الخمسة الأخرى، التي أشار إليها **المقريزي** هي: **مولد الإمام الحسين** (٥ ربيع الأول) ومولد **فاطمة الزهراء** (٢٠ جمادى الآخرة) ومولد **الإمام علي** (١٣ رجب) ومولد **الإمام الحسن** (١٥ رمضان) ثم مولد **الإمام الحاضر**.

في عصر الدولة الأيوبية، أبطلت كل مظاهر الاحتفالات الدينية، فقد كان السلطان **صلاح الدين يوسف** يهدف إلى توطيد أركان دولته، لمواجهة ما يتهددها من أخطار خارجية، واقتلاع المذهب الشيعي، بمحو كافة الظواهر الاجتماعية التي ميزت العصر الفاطمي..

وفي أوائل عصر سلاطين المماليك، اتخذ الاحتفال بالمولد النبوي من العظمة والإبهار، ما يتناسب مع ما شهده المجتمع المصري من رفاهية، وكان السلاطين حريصين على مشاركة رعاياهم الاحتفال بهذه المناسبة.. ويروى «**السخاوي**» ما شهده في عصر **الظاهر برقوق**، عندما حضر الاحتفال الرسمي بالقلعة، فيقول: «.. فرأيت ما هالني، وأظن ما أنفق في تلك الليلة على القراء الحاضرين وغيرهم نحو عشرة آلاف مثقال من الذهب العين، ما بين خلع ومطعوم ومشروب وغير ذلك، بحيث لم ينزل واحد منهم إلا بنحو عشرين خلعة من السلطان والأمراء»..

وتميز عصر السلطان الأشرف **قايتباي**، بما لم يسبقه إليه أحد من السلاطين، حيث أمر بصنع خيمة عظيمة «جاءت من عجائب الدنيا».. وقد أبدع **ابن إياس** في وصفها وتخليد ذكرها، فيقول في أخبار ربيع الأول سنة ٩٢٢هـ، عصر السلطان الأشرف **قانصوه الغوري**: «وفي يوم الإثنين حادي عشرة عمل السلطان المولد الشريف النبوي على العادة، ونصب الخيمة العظيمة التي صنعها الأشرف **قايتباي**، قيل إن مصروفها ستة وثلاثون ألف دينار، وهذه الخيمة كهيئة قاعة وفيها ثلاثة لواوين، وفي وسطها قبة على أربعة أعمدة عالية، لم يعمل في الدنيا قط لها نظير، وهي من قماش ملون، وهذه الخيمة لا ينصبها إلا ثلثمائة رجل من النواتية، فنصبها بالحوش ونصب الشرابدارية في الحوش أحواض جلد ممتلئة بالماء الحلو، وعلقوا شوكات بالكيزان الفاخرة، وزينوا بالأواني الصيني والطاسات النحاس، وأوسعوا في زينة الشرابخاناه أكثر من كل سنة، ثم جلس السلطان في الخيمة، وحضر الأتابكي **سودون العجمي**، وسائر الأمراء من المقدمين وغيرها، وحضر القضاة الأربعة وأعيان الناس من المباشرين على العادة،ثم حضر قراء البلد قاطبة والوعاظ على العادة، ثم مد السلطان السماط الحافل وأوسع في أمره، وكان ذلك اليوم مشهوداً وأبهج مما تقدم من الموالد الماضية»..

وكان الاحتفال عادة، يبدأ عقب صلاة الظهر، وينتهي عند ثلث الليل، وعندما يستقر السلطان في مقامه بصدر الخيمة، جالسًا إلى يمينه شيخ الإسلام، وعن يساره قاضي القضاة، ويأخذ الأمراء وأرباب الدولة وكبار العلماء أماكنهم المخصصة، يبدأ الاحتفال بتلاوة القرآن، فيتعاقب القراء، وكلما انتهى

أحدهم، أنعم عليه السلطان «بخمسمائة درهم فضة، ثم يتعاقب الخطباء، ويهب السلطان لكل منهم «صرة فيها أربعمائة درهم فضة ومن كل أمير شقة حرير».. وبعد صلاة المغرب، تمد أسمطة الحلوى السكرية مختلف ألوانها «ويتخطفها الفقهاء» للتوسعة على أبنائهم، حتى إذا انتهى الطعام، يبدأ المنشدون فى مدح الرسول وآل بيته، ثم يتوافد الخليفة والقضاة والأمراء والأجناد، طائفة بعد أخرى، فيقبلوا الأرض بين يدى السلطان، فينعم عليهم جميعًا بالخلع «ويجبر خاطرهم» بالمنح، أما السماع فيبدأ من ثلث الليل ويستمر حتى الفجر، فتأتى طوائف الفقراء والدراويش ومعهم رئيس المنشدين ورئيس المشببين ويستمرون فى الرقص، والسلطان جالس ويده تملأ من الذهب ويفرغ لمن له رزق فيه «والخازندار يأتيه بكيس بعد كيس، حتى قيل إنه فرق فى الفقراء ومشايخ الصوفية والزوايا فى تلك الليلة أكثر من أربعة آلاف دينار».. وفى صباح يوم المولد، يوزع السلطان كميات من القمح على الزوايا والربط.. ويترقب عامة الناس الاحتفال بالمولد النبوى «فيعملون الولائم لذلك، ويزيدون فى العبرات ويعتنون بقراءة مولده الكريم». كذلك اعتاد كثير من الناس إحياء الذكرى الكريمة فى منازلهم، وتطرف بعضهم فى الاحتفال، فأتوا بالمغانى وآلات الطرب وتسابقوا فى اللعب بالدف والشبابة، ويصدح القوالون بالقصائد والمدائح النبوية، فإذا ما انتهى الإنشاد، تقام حلقات الذكر، على حين تطل النساء من المشربيات وأسطح المنازل لمشاهدة وقائع الاحتفال، كذلك كانت تقام داخل البيوت، احتفالات نسائية بهذه المناسبة، حيث تلتف النساء حول إحدى الواعظات أو المتفقهات فى الدين لسماع حديثها.

ثم تبدلت الأحوال فى عصر مصر العثمانية، وتواضع الاحتفال بالمولد النبوى، فيتحسر ابن إياس على ما كان من بهجة الأيام السالفة. فيقول عن أحداث سنة ٩٢٣: «وفى يوم الجمعة حادى عشر ربيع الأول، كانت ليلة المولد النبوى، فلم يشعر به أحد من الناس، وبطل ما كان يعمل فى ليلة المولد من اجتماع القضاة الأربعة والأمراء بالحوش السلطانى، والأسمطة التى كانت تعمل فى ذلك اليوم، وماكان يحصل للمقرئين من الشقق والإنعام، فبطل ذلك جميعه، وأشيع أن ابن عثمان لما طلع إلى القلعة وعرض الحواصل التى بها، فرأى خيمة المولد فأباعها للمغاربة بأربعمائة دينار، فقطعوها قطعًا وأباعوها للناس ستائر وسفر، وكانت هذه الخيمة من جملة عجائب الدنيا، لم يعمل فى الدنيا مثلها قط.. وكانت كهيئة القاعة ولها أربعة لواوين وفوقهم قبة بقمريات والكل من قماش، وكان فيها تقاصيص عجيبة وصنايع غريبة... وكانت من جملة شعائر المملكة فاتباعت بأبخس الأثمان، ولم يعرف ابن عثمان قيمتها، وفقدتها الملوك من بعده، فحصل منه الضرر الشامل، وهذا من جملة مساوئه التى فعلها بمصر»!

وفى أحداث ربيع الأول سنة ٩٢٤هـ، يقول المؤرخ ابن إياس:

«.. وفى يوم الثلاثاء حادى عشر ربيع الأول، كان ليلة المولد النبوى، فصنع له ملك الأمراء (خاير بك) مولداً لم يشعر به أحد من الناس، فقيل حضر عنده عشر جوق من القراء والوعاظ وبعض فقهاء، فرسم لكل جوقة من هؤلاء بأشرفين فضجوا من ذلك... فرسم لكل جوقة بأربعة أشرفية لا غير، وقيل إن ملك الأمراء أخلع على الوعاظ فى ذلك اليوم كوامل بسمور ثم استردهم منهم بعد ذلك وأعطاهم مبلغًا يسيراً، ثم بعد العصر، مد سماطاً فى المقعد الذى بالحوش، ليس بكبير أمر، تخاطفته العثمانية على لمح البصر، وبات أغلب الفقهاء بلا عشاء!..

وأين الحسام من المنجلى!.. بالنسبة لما كان يعمل فى مولد السلاطين الماضية من الأسمطة الحافلة والشقق الحرير التى كانت تدخل على جوق القراء والوعاظ، ولاسيما ما كان يعمل فى موالد السلطان الغورى، فكان يصرف على سماط المولد فوق عشرة آلاف دينار، وكان يحضر عنده فى تلك الخيمة العظيمة، التى لم (بقى) يسمح الزمان بمثلها أبداً، القضاة الأربعة، ومن الأمراء المقدمين أربعة وعشرون أميراً مقدم ألف، غير بقية الأمراء والعسكر وهم بالشاش والقماش فأين ذلك النظام العظيم.. كيف ذهبت أوقاته؟ فيا أسفى على تلك الأيام، كأنها كانت منامات!!

ويرحل بنا المؤرخ العظيم «عبد الرحمن الجبرتى» إلى زمن الحملة الفرنسيه، يوم تقلد الشيخ **خليل البكرى** نقابة الأشراف، فى يوم الجمعه الخامس من ربيع الأول لسنة ١٢١٣هـ، وفيه «سأل سارى عسكر عن المولد النبوى ولماذا لم يعملوه كعادتهم، فاعتذر الشيخ البكرى بتعطيل الأمور وتوقف الأحوال فلم يقبل وقال لابد من ذلك. وأعطى له ثلثمائة ريال فرنسية معاونة، وأمر بتعليق تعاليق وأحبال وقناديل واجتمع الفرنساوية يوم المولد ولعبوا ميادينهم وضربوا طبولهم ودبادبهم، وأرسل الطبلخانة الكبيرة إلى بيت الشيخ البكرى. واستمروا يضربونها بطول النهار والليل بالبركة تحت داره، وهى عبارة عن طبلات كبار مثل طبلات النوبة التركية وعدة آلات ومزامير مختلفة الأصوات مطربة، وعملوا فى الليل حراقة مختلفة وصواريخ تصعد فى الهواء.

وواقع الأمر أن حرص نابليون على إظهار احترامه لعقيدة المصريين

مـــــوالد مصر المحروسة



وشعائرهم وتقاليدهم كان جزءاً من «التوظيف السياسي» للعنصر الديني من أجل استمالة المصريين، فعقب هذا الاحتفال بيومين، كتب بونابرت إلى الجنرال مارمو يطلب منه زيارة الشيخ البكري بمناسبة الاحتفال بالمولد النبوي، وأشار إلى أنه يجتمع برؤساء الدين في القاهرة، كما أرسل إلى الجنرال كليبر بالأسكندرية نسخه من Courrier de l` Egypte العدد الأول، الذي يحوى مقالا عن الاحتفال بالمولد، ليقوم بترجمته وطبعه..

وفي يوم الثلاثاء الحادي عشر من ربيع الأول سنة ١٢١٤هـ، يقول الجبرتي عن احتفال ذلك اليوم:

«عمل المولد النبوي بالأزبكية، ودعا الشيخ خليل البكري - ساري عسكر الكبير - مع جماعة من أعيانهم وتعشوا عنده، وضربوا ببركة الأزبكية مدافع وعملوا حراقة وسواريخ ونادوا في ذلك اليوم بالزينة وفتح الأسواق والدكاكين ليلا وإسراج القناديل واصطناع مهرجان»..

ثم طلب بونابرت من الحكام الفرنسيين للمديريات، توزيع منشورات باللغة العربية على الأهالي، لإخبارهم بالاحتفال العظيم الذي أقيم بالقاهرة «وقد استمع القائد العام لقصة المولد، ثم أقبل على الصلاة يحف به كبار المشايخ»!

ولم يذكر الجبرتي شيئًا عن احتفال سنة ١٢١٥، إلا أن جريدة «الكوديه» تشير في عددها «أغسطس ١٨٠٠» إلى مناسبة المولد النبوي، وتقول، «مهما تكن آراؤنا الدينية، فالواجب يقتضي بأن نعتبر محمداً رجلا يسمو كثيراً فوق بقية الرجال الذين عاشوا عصره، ويمتاز عليهم، وهو بفضل عبقريته ومعارفه وشجاعته أهل لإعجاب الأجيال التالية».. كما عرضت الجريدة جانبًا من نشأة الرسول، وموجزاً لأصول العقيدة الإسلامية.

لقد أدرك الفرنسيون ما للعقيدة من أثر في التنظيم الاجتماعي في المجتمع المصري، فأكثروا من استخدام الآيات القرآنية، وحرصوا على إحياء الشعائر والإحتفالات الدينية والأعياد القومية، بل إنهم شجعوا عقيدة الشعب في الكرامات، فشاركوا في الاحتفال بموالد بعض الأولياء!

ثم جاء المستشرق البريطاني الشهير «إدوارد لين - E.W.lane»، الذي أبدع في دراسة ووصف تفاصيل الحياة اليومية المصرية، في كتابه «شمائل وعادات المصريين المحدثين».. على نحو لم يبلغه أحد من المستشرقين، حتى إنه أتقن لغة الحديث باللهجة المصرية.. وقد وصف لنا الاحتفالات بمولد النبي عام ١٨٣٤، فيقول:

«.. تجري احتفالات المولد في الحي الجنوبي الغربي من الساحة الرحبة المعروفة ببركة الأزبكية، التي تتحول في موسم الفيضانات إلى بحيرة كبيرة.. حيث تنصب خيام وسرادقات للدراويش الذين يجتمعون كل ليلة للاحتفال وإقامة حلقات الذكر.. ، يتجمع الناس في النهار للاستماع إلى الشعراء والرواة، ومشاهدة المشعوذين والمهرجين، وقد أجبرت الغوازي على التخلي عن الرقص!.. وترى في بعض الشوارع المجاورة المراجيح، وباعة المأكولات والحلوى، وتكتظ المقاهي بالرواد...

وكانت الليلة الحادية عشرة من الشهر القمري، وكان القمر يشع نوراً في السماء، فيضفي على الاحتفالات روعة وبهجة... مررت بشارع البكري، لأحضر جانبًا من حلقات الذكر. كانت الشوارع التي مررت بها محتشدة بالجموع الغفيرة، ولم أصادف إلا القليل من النساء... وعلقت في المكان - بسوق البكري - الذي شهد تجمعًا ضخمًا من الناس «ثريا» رائعة كبيرة تضم نحو ثلثمائة قنديل..»

ويمضي إدوارد لين مستغرقًا في وصف أدق تفاصيل حلقات الذكر والإنشاد، وكواكب الدراويش، معرباً عن دهشته من حتشاد الأقباط لمشاهدة تلك الحلقات التي استمرت حتى أذان الفجر.. وفي اليوم التالي، شاهد عرض «الدوسة» المميز الذي يختص به دراويش السعدية، فقال:

«توجهت في اليوم السابق لليلة المولد إلى الأزبكية قبيل الظهر، فلم أشاهد غير

بعض الدراويش والشعراء والمهرجين، وقد استقطب كل منهم حلقة من المتفرجين، ثم بدأت جموع الناس تتزايد فى انتظار استعراض الدوسة، الذى يقام كل عام فى مثل هذا اليوم... قصد شيخ الدراويش السعدية - السيد **محمد المنزلاوى** - مسجد الحسين وبعد أن أدى صلاة الجمعة، توجه فى موكبه إلى دار **الشيخ البكرى**، الذى يرأس جميع طوائف الصوفية فى مصر، وتقع هذه الدار بالجهة الجنوبية لبركة الأزبكية، وفى طريقه انضمت إلى موكبه، مجموعات من الدراويش السعدية، وفدوا من أقسام مختلفة بالعاصمة وشيخ السعدية كهل، أشهب اللحية، وسيم المحيا، جميل الهيئة، أبيض الوجه، وكان يلبس فى هذا اليوم، بدشاً وقاووقاً أبيضين، وعمامة من الموسلين الزيتى اللون داكن، تعبر مقدمها منحرفة قطعة من الموسلين الأبيض، وكان يركب جواداً متوسط الارتفاع والوزن - وإنى أذكر ذلك، لسبب يتبينه القارئ الآن - ودخل الشيخ بركة الأزبكية، يتقدمه موكب عظيم من الدراويش وأتباعه وفى طريقه من هذا الميدان، وقف الموكب على مسافة قصيرة من منزل **الشيخ البكرى**، حيث انبطح عدد كبير من الدراويش وغيرهم - لم أستطع أن أحصيهم عداً - انبطحوا جنباً إلى جنب، متلاصقين بقدر الإمكان، وأرجلهم ممدودة وأذرعهم تحت جباههم، وكانوا يهمسون على الدوام باسم الله، ثم جرى إثنا عشر درويشاً، حفاة أغلبهم، على ظهور رفقائهم، وكان بعضهم يضرب الباز ويصيحون الله!.. ثم دنا الشيخ، فتردد حصانه - دقائق معدودة - قبل أن يطأ ظهر أول المنبطحين، ولكنه خطا أخيراً بالدفع والحث من الخلف، ثم مشى دون خوف ظاهر، بخطوة عالية، على ظهورهم جميعاً يقوده شخصان، وكان أحدهما يطأ الدراويش المنبطحين فوق أرجلهم أحياناً والآخر فوق رءوسهم، وهتف المشاهدون فى الحال بصوت ممدود: الله!

ولم يظهر على أحد ممن داسهم الحصان أنه أصيب بسوء، بل وثب كل منهم واقفاً، بعدما مّر الحصان عليه وتبع الشيخ، ويقال إن هؤلاء والشيخ أيضاً يستعملون كلمات (أى يرددون اسماً أو أدعية) فى اليوم السابق، حتى يمكنهم احتمال خطى الحصان دون ضرر، وإن بعضاً لم يهيأ كالسابقين، اجترءوا على الانبطاح ليمر الحصان عليهم، فلقوا حتفهم، أو أصيبوا بضرر بالغ، فى أكثر من مناسبة!

وبعد هذا العمل: كرامة، أحدثتها قوة غير طبيعية، منحت لكل شيخ من شيوخ السعدية المتتابعين... ويقولون أيضاً إن الحيوان درب لهذا الغرض، ولكن إذا كان الأمر كذلك، اعتبر هذا من الوقائع المثيرة للدهشة، إذ إن دوس الحصان الآدميين هو عمل ينفر منه الحيوان بشدة، كما هو معروف، وقد رفض شيخ السعدية الحالى عمل الدوسة، عدة سنوات، وبعد توسل شديد، قَبل أن يفوض القيام بها إلى شيخ آخر، نجح فى أدائها بالرغم من أنه كان ضريراً..!

وقد توفى هذا الشيخ الضرير، عقب ذلك، فاستجاب شيخ السعدية إلى التماس دراويشه، وأصبح منذ ذلك الوقت، يقوم بعمل الدوسة بنفسه دائماً..

وبعد أن قام الشيخ بهذا العمل الفذ، دون حدوث مايعكر صفو ذلك اليوم، ركب إلى صديقه **الشيخ البكرى**، ودخل إلى قصره بصحبة بعض الدراويش»!!

وتجدر الإشارة إلى أن الاحتفال بعمل الدوسة، قد أبطل فى عهد **الخديو توفيق**.. كما أشار **أحمد شفيق باشا**، فى مذكراته، الذى حدثنا عن حفلة «الأشاير» و «عملية الدوسة».. فقال:

«يجتمع فى ذلك اليوم، أرباب الطرق الصوفية، بميدان باب الخلق، ويسير الموكب بأهم شوارع المدينة، وكانت تضم جماعة من المشعوذين، منهم من يأكل الزجاج والثعابين، ومنهم من يضرب شدقه بدبوس ذى رأس غليظ، فى عنف وقسوة، بل كان بعضهم يضع هذا السيف على بطنه ثم ينام فوقه حتى يعلو عليه شيخهم، ثم يبل بريقه موضع السيف أو موضع الدبوس ليشفى، وعندما يصل موكب الأشاير إلى ساحة المولد النبوى أمام صيوان **البكرى**، يقرأ رجال كل طريقة الفاتحة، وأمامهم شيخهم بحضور ولى الأمر والمدعوين، وبعد ذلك ينبطح الكثيرون على وجوههم فى صف كبير، ثم يمر فوقهم شيخ السادة السعدية بحصانه، يقوده اثنان من أتباعه، وهم يعتقدون أن سينالهم من جراء ذلك خير كثير، وكان الناس يروحون عليهم بمراوح يدوية، أو بملابسهم أثناء انبطاحهم على الأرض فى الحر الشديد، وقد أبطل **الخديو توفيق باشا** هذه الحفلات العنيفة المزعجة، التى كانت خاصة بطريقة السادة السعدية، المنتسبين إلى سعد الدين الجبائى».

ومنذ عهد الأسرة العلوية، أصبح عبء تنظيم احتفالات مولد النبى مسئولية نقيب الأشراف، الذى يتلقى دعماً من الخزانة العامة للمساهمة فى النفقات، كذلك كانت محافظة القاهرة وإداراتها تخصص أطناناً هائلة من الأرز واللحوم والزبد والشاى والخشب، أيضاً إدارة الممتلكات الخديوية (الخاصة الخديوية) كانت ترسل أطناناً من السكر، وأدوات المطابخ..

وأصبح ببيت السادة البكرية، وساحته الشهيرة بالأزبكية، يشرف برعاية الاحتفال الرسمى للمولد، وغدا بديلا لاحتفالات الحوش السلطانى بالقلعة، وعنهم يقول **على باشا مبارك** فى



خطط»: «وللسادة البكرية فى ظل الدولة المحمدية العلوية من العناية مايتحدث بزائد شرفه الركبان، ويفتخر به هذا الزمان على غيره من الأزمان، لاسيما فى عهد الحضرة الفخيمية الخديوية وعصر الطلعة المهيبة التوفيقية، فإنه وصل فيها الاحتفال بأمر المولد النبوى الشريف إلى حده الأعلى.... وذلك أنه فى العشرة الأخيرة من شهر صفر الخير من كل عام، تصنع بمنزلهم مأدبة فاخرة، يدعى إليها كافة مشايخ الطرق، والأضرحة، والتكايا، والوجوه والأعيان والذوات، فتدخل أرباب الطرق بالطبول والبيارق، رافعى أصواتهم بالذكر والصلاة على رسول الله، ثم يعين لكل واحد من السادة الصوفية مايخصه من ليالى المولد الشريف ويضيف قائلا:

«وفى الحادى عشر من الشهر المذكور- الذى هو ختام المولد الشريف - تزدان خيمة السيد البكرى بتشريف الجناب الخديوى، ويهدى السيد بفرجيه سمور من الحكومة السنية... وفى ليلة الثانى عشر منه، يقرأ المولد الشريف النبوى فى خيمة السيد باحتفال فائق يحضره الجناب الخديوى والنظار والعلماء والأعيان والذوات والوجوه»

وكان مما يزيد مشهد الساحة رونقًا وبهاء، ماقامت به الخاصة السنية من تشييد لسرادق ضخم يتحلى بأبهى زينة أطلق عليه «خيمة الحضرة الفخيمية الخديوية».. بجانب خيمة السيد البكرى التى عينتها له الحكومة.

ويشيد على باشا مبارك بليالى خيمة السادة البكرية، فيقول: «... لياليها جميع تلك المدة، تكون زاهية بالتلاوة والدلائل والأذكار، باهية من أضواء الشموع بسواطع الأنوار، زاهرة أيامها بالخيرات وأنواع المبرات فى إطعام الطعام وبذل الإكرام لعموم الزائرين وجميع الوافدين من أى جنس كان، وكذا تكون خيام الطرق أواخر ليالى المولد الشريف، ولهم على السيد عادات يؤديها إليهم سنوياً للاستعانة على ذلك».

فى منتصف شهر صفر، تتحدد مدة الاحتفال بالمولد، فى اجتماع بمنزل قاضى القاهرة، بحضور مشايخ الطرق، يعقب ذلك طلب نقيب الأشراف من محافظ العاصمة أن يرسل له «فرمان» المولد النبوى، الذى يعطى الإذن بالاحتفال فى المدة المقررة. وكان نقيب الأشراف يتولى إبلاغ نوابه فى جميع المديريات، وتعليماته بإعلان ذلك بين الناس.

وفى ٢٥ صفر، كانت الطرق الصوفية تجتمع بالقرب من «باب الخلق» حاملين بنودهم وراياتهم، متوجهين فى موكب إلى قصر الشيخ البكرى- نقيب الأشراف- بالأزبكية، حيث ينتظرهم مشايخ الطرق والتكايا وسدنة الأضرحة، وبعض الأمراء والأعيان، الذين حضروا «وليمة فاخرة» تلبية لدعوة الشيخ البكرى، ثم يتلى فرمان المولد، ويحدد لكل طريقة يوم لإقامة الذكر بقصر البكرى، أو للمرور فى موكب أمام القصر.

وفى اليوم التالى، يجتمع قراء القرآن بقصر البكرى، ويتلى أيضًا «حزب البكرى» وقصة «المولد النبوى».. وفى المساء، يدعى الأمراء والعلماء والوزراء وكبار رجال الدولة، لحضور استقبال مشايخ الطرق، والاستماع إلى إنشاد قصة المولد، وفى هذا الحفل، كان نقيب الأشراف يمنح رؤساء الطرق: عباءة الشرف، من الصوف الفاخر، عدا مشايخ «الرفاعية» و«السعدية» فيتسلمون عباءات خاصة من الجوخ!

وخلال تلك المراسم، يستمر توافد مواكب الطرق، وحلقات الذكر، داخل وخارج قصر البكرى، كما كانت تنصب السرادقات والخيام لهذا الغرض، فى ساحة الأزبكية.

وعن الاحتفال بالمولد النبوى فى ذلك العصر، يقول أحمد شفيق باشا:

«يبدأ المولد فى ٢٥ صفر، بأن يجتمع رجال الطرق الصوفية بميدان باب الخلق، وكل طريقة معها أعلامها، وعند تكاملها

تسير فى موكب، ينشد رجالها ترانيم، كل طريقة بنغمتها، مع دق الدفوف وقرع البازة إلى أن يصلوا مركز مشيخة الطرق الصوفية، حيث يستقبلهم السيد البكرى، فتقرأ الفاتحة والصلوات والتسليمات، ثم يجتمع مشايخ الطرق لديه فيعلن افتتاح المولد النبوى الشريف، ثم ينصرفون.

وفى عصر يوم ٢٨ صفر، يجتمع القراء لقراءة آى الذكر الحكيم، وفى مسائه يدعى الأمراء والعلماء وكبار الموظفين والأعيان لسماع قصة المولد الشريف، ثم يأتى أرباب الطرق المختلفة، جماعات جماعات، كل أهل طريقة بدورهم، وأمامهم حاملو الفوانيس الخاصة بهم - وهى فوانيس كبيرة مغطاة بقماش أبيض رقيق بدل الزجاج - فيستقبلها السيد **البكرى**، وبعد قراءة الفاتحة والصلوات والتسليمات، يقام مجلس الذكر، وينشدهم الشيخ **الشنتورى**، ويستمر إحياء الليالى فى سراى السادة البكرية لغاية يوم ٤ ربيع الأول».

* الليلة الختامية:

فى ليلة ١٢ من ربيع الأول؛ ختام ليالى المولد أو «الليلة الكبيرة»، كان الخديو يتصدر الاحتفال فى سرادق نقيب الأشراف، فى حضور حاشيته وأعضاء الحكومة والأمراء وأعيان الدولة، وفى مذكراته عن هذا «الحفل الرسمى» يقول «**أحمد شفيق باشا**».

«.. وفى المساء، تمد الموائد فى سرادق **البكرى** للمدعوين، وبعد صلاة العشاء، يشرف الصيوان - الجناب الخديوى - لسماع قصة المولد النبوى الشريف، وفى ختام قراءة القصة، يوزع الحلوى وشراب الليمون على الحاضرين، وينصرف بعد ذلك سموه إلى سرادقة، حيث يبدأ بالألعاب النارية..

ويزدحم الناس فى هذه الليلة ازدحاماً لا مثيل له لمشاهدة هذه الأذكار، وسماع أناشيدها، ورؤية الديازك.. وينتهز الشباب فرصة الزحام، فيكثر الغزل بين الفتيات والفتيان، وتمشى رسائل - اللب والفستق - ونحوها بين العربات التى تحمل الجنسين، مما يجعل من الليلة مهرجاناً: حظ الفتنة فيه أكبر من حظ الدين، إن كان للدين حظ فى أمثال هذه الحفلات»!!

فى عهد الملك **فؤاد**، انتقلت ساحة الاحتفال بالمولد النبوى إلى العباسية، حيث تولت وزارة الأوقاف، وبعض الهيئات الحكومية، إقامة سرادقات خاصة، طوال فترة الاحتفالات، يرتادها الزائرون من كل صوب، يستمتعون بأطايب الطعام والمشروبات، وبسماع أشهر المقرئين والخطباء والمنشدين.

أما فى عهد الملك **فاروق**، وبالتحديد عام ١٩٤٥، فكان الاحتفال بالمولد النبوى فى صحراء **قايتباى**، أو مايطلق عليها «ترب الغفير» ويصف شاهد عيان هو «**حسن السندوبى**» وقائع الاحتفال، فيقول:

«.. قبيل الظهر بساعة، بينما هذا الجمع الحاشد فى الانتظار، إذ تعالت هتافات الجماهير المحتشدة على قوارع الطرق المؤدية إلى ساحة المولد، بحياة صاحب الجلالة الملك **فاروق الأول**، وحياة مصر الخالدة، فكان ذلك إيذاناً بوصول الموكب الملكى الفخم، وقد أقبل جلالته بوجهه المشرق على هذه الجموع، مشيراً بيده الكريمة إشارة التحية والسلام.. وبعد أن صدحت الموسيقى بالسلام الملكى، وقف **فاروق** وحاشيته يستعرض بعض فرق الجيش...

ثم بارح جلالته السرادق الملكى، قاصداً تشريف سرادق السادة البكرية، ومالإن أن أشرف عليه حتى نهض حضرة صاحب السماحة السيد **أحمد البكرى** شيخ مشايخ الطرق الصوفية، وحوله جمع من كبار المشايخ لاستقبال جلالته بما يليق بمقامه الكريم، ولما شرف جلالته - حفظه الله - صدر المجلس الخاص، قام حضرة صاحب الفضيلة السيد **محمد الببلاوى** نقيب الأشراف وأخذ فى إلقاء قصة المولد الشريف».

التصوف:

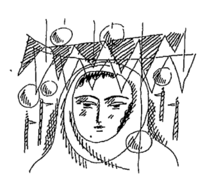
إن الرغبة فى التقرب إلى الله - تبارك وتعالى - وهى محصلة اجتهاد وإخلاص العبد نفسه، وهى القوة المحركة للمتصوفة أو الدراويش، الذين يعتبرون «المظهر الباطنى» للإسلام، بالرغم من أنه لا رهبانية فى الاسلام أو قديسين أو إتجاه لفكر باطنى!

فإن حب «الله - المطلق» هو أمر توارثته الأديان، والشرق - على وجه الخصوص - كانت له ذخيرته التاريخية مع مدارس الزهد والتفكر والروحانية قبل فجر الإسلام.

ويمكننا أن نلمس تأثيرات معينة من تعاليم المسيحية والبوذية، وفكر فلسفى هندى كالبراهمية فى الحركة الباطنية فى التاريخ الإسلامى، وعلى الرغم من الرؤية السائدة بأن الصوفية - فى المبدأ - حركة أصيلة وهامة تطورت داخل الفكر الإسلامى، وحتى عهد قريب، كان غالبية المسلمين ينضوون تحت ألوية الطرق الصوفية، أما الآن فإن الصوفية قد تدهورت واختفت تماماً من بعض البلاد!.

أما فى مصر، فإن شعبها مازال يضم ملايين المناصرين للصوفية، ويعلنون عن أنفسهم بانتظام وفى جماعات ضخمة فى مواسم موالد الأولياء!

وفى مسيرة الفكر الإسلامى، كانت هناك اتجاهات لإيجاد صلة مابين التصوف والإسلام، على أساس ماورد فى القرآن الكريم وفى الحديث الشريف، من



نصـوص تدعـو إلى البـر والإحسـان والتقوى والورع. والتحذير من الانغماس فى متاع الدنيا..

وهناك اتجـاهات لاترى أدنى صلة تربط التصوف بالإسلام، باعتبار أن الإسلام منهج إلهى متكامل للحياة، أما التصوف فهو إفراز بشرى أحاطت به مؤثرات متباينة.

ويذهب بعض العلماء إلى أن الباطنية هى «فعل أكثر منها نظرية».. ومهما كان لدينا من «نظريات» أو «شـروح نظرية» فإن ذلك لا يؤدى بالضرورة إلى «خبرة باطنية»!.. فالذى يتخذ من الرسول قدوة: هو من يتبع أفعاله ويلتزم تعاليمه وليس «ذلك الذى يملأ الأوراق بالحبر» كما قال الشـاعـر الفـارسى «جامى».. الذى يضيف: «إن القراءة عن الخمر لاتفضى إلى السكر»!

وكان كثير من الصوفية يحظون بمعرفة عميقة عن الشريعة الإسلامية، مثلما كان سائداً حتى نهايات القرن التاسع عشر، حيث كان كثير من العلماء وشيوخ الأزهر ينتسبون إلى طرق صوفية.

وبالنسبة للصوفية، يأتى الحب قبل الشريعة، وتقدم الروح على الكلمة، فالنصوص والواجبات الدينية تعرف بـ «علم الظاهر» والتفسيرات والمعانى الخفية تعرف بـ «علم الباطن».. و«الحقيقة» هى هدف العلوم التى اصطلح عليها بلفظة «المعرفة» التى يتحصل عليها بالتأمل والتدبر والنورانية.. و«روح المعرفة» و«التوحد» كمعان محددة للتواصل تكون غير قادرة على أن يرمز لها بشكل واف وملائم، ومن الخطأ الاعتقاد أنها أشياء يمكن نيلها أو الاستحواذ عليها، فهناك غموض وأسرار تفوق الوصف، إذ يقول «الحلاج» فى كتابه: بستان المعرفة «الحق حق، والخلق خلق، وليس هناك مايخشى منه»!

ورغمـًا عن ذلك، فقد أخرجت نظريات عديدة لعلم الباطن، وضعها الرواد القدامى، لكن مايحدث بالفعل، فى عصرنا الحالى، أن كثير من شيوخ السجادة، المفترض أنهم القائمون على تطبيق هذا العلم، لايأخذون إلا بأقل القليل من هذه النظريات!

والمذهب الباطنى ـ فى مستواه الشعبى ـ هو الأقرب إلى المفاهيم الدينية فى مصر الفرعونية، فيشير «بليكر» فى كتابه «المهرجانات الدينية» إلى هذا المعنى، فيقول:

«.. خلافًا للفكر اللاهوتى التأملى، الذى استنبطته وطورته الديانات الكبرى التوحيدية، فإن الديانة المصرية كانت أمراً من أمور الحكمة، التى مكنت الإنسان من أن يفهم منهج النظام الإلهى فى الحياة، كى ينسجم معها من أجل تنمية خلاص الفرد والمجتمع، فلم يكن الكهنة يفكرون بشكل منطقى، بل كانوا سدنة الدين والاعتقادات التى بلغت حداً هائلًا من التعقيد، ولم يتم صياغتها بشكل أكثر ترابطاً ومنطقية إلا فى عصر متأخر بواسطة الإغريق..

وكانت المهرجانات هى ذروة الطقوس الدينية، فلم يعلن ـ الضمير الدينى المصرى القديم ـ عن نفسه، بتراكم ثروة كبيرة من الأفكار، مثلما حدث فى بلاد النهرين، بل أعلن عن نفسه عن طريق استمالة الفعل العقائدى الذى نما من مفهوم دينى قوى، فالأساطير نفسها لم تكن لها جوهر قوى، ولكنها استلهمت من الشعائر والمعتقدات، وخلافًا لفكر الأديان السماوية، لم ير المصريون القدماء ـ هوة ـ بين الإله والإنسان، بل اعتبروهما مندمجين، رغم وضوح الفارق، خاصة بعد الموت، إذ تبرز علاقة معينة نتجت عن اعتقاد راسخ بأن الميت يحصل على شىء من القوة: التى مكنت الآلهة من أن تنتصر على الموت، وهو مايشكل مطلبًا أساسيًا فى عقيدة الموتى، لذا يمكننا القول أو الادعاء ـ البعيد عن البساطة ـ بأن علم الباطن الشعبى المعاصر، والاعتقاد فى الأولياء والقديسين: هما ـ استمرار مباشر لعقائد مصر القديمة فى العصر النيوليثى أو العصر الحجرى الحديث».

وقد زاول أئمة الصوفية نشاطهم على هامش مجتمعاتهم، دون اهتمام بالناس والأحداث، وتركز جل اهتمامهم فقط على التفكر فى الله، وظل الزهد والتقشف عنصرًا أساسيًا من عناصر التصوف، بالنظر إلى أن الدنيا ماهى إلا محطة مؤقتة على الطريق، فكان «**الحسن البصرى**» الذى توفى عام ٧٢٨م مثالا على ذلك النوع من التصوف، ولنتأمل أحد أقواله الشهيرة:

«كن مع الدنيا كأنك بها مطلقاً، وكن مع الآخرة، كأنك لن تدعها أبداً».. وقد تمثلت فكرة «الطهر» و«العشق الإلهى» من خلال «رابعة العدوية» التى كانت تعلم مريديها «حب الله» من أجل ذاته فقط، لاخوفاً من ناره ولا طمعاً فى جنته.

وقد شعر «**أبو يزيد البسطامى**».. توفى عام ٨٧٤م، أنه شديد القرب من الله ـ لدرجة النشوة والجذل، فكان يهتف بقوة قائلا: «سبحانى»! تماماً مثلما صرخ **الحلاج** قائلا: «أنا الحق»!.. ومن ثم نفذ فيه حكم الإعدام بتهمة الهرطقة والزندقة!

وأسهم «**الترمذى**» بفكرة: «مراتب الأولياء» التى يترأسها «القطب» أو «الغوث».. ثم زاد عدد الأقطاب فى مراحل متأخرة، وكان «**الجنيد**» يقارن بأغلب متصوفة عصره (القرن العاشر الميلادى) كمفكر متزن، وتنسب إليه معظم منظومة الطقوس الأولية للطرق الصوفية الحالية، مؤكداً على «التطهر الدائم» و«المجاهدة العقلية».. ويقول:

«إننا لا نأخذ الصوفية من الحديث والكلام.. بل من معاناة الجوع والتخلى عن الدنيا، والانقطاع عن الأشياء التى اعتدنا عليها وأحببناها».. كما أكد على حالة «الصحو» فى مقابل حالة «السكر» التى مارسها **أبو يزيد البسطامى**.

أما الشيخ الأكبر «**ابن عربى**».. توفى عام ١٢٤٠م، والذى دون كل المأثورات النظرية لعلم التصوف فى مجلدات ضخمة، فيرجع إليه الفضل فى ابتكار فكرة «وحدة الوجود».. والتى يذهب فيها حداً من الشطط، زاعماً أن كل شىء هو الله، معتقداً أن «جوهر الإله» عبارة عن: محيط أخضر لايحده شىء، تنبثق منه أشكال سرعان ماتتلاشى كالموج، ثم تسقط وتختفى فى أعماق سحيقة، ولب منظومة **ابن عربى**، هو تبجيل وتوقير النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ بوصفه إنساناً كاملا، والوسيط الذى عرف من خلاله الإله، معلناً عن صفاته، وقد استلهم **ابن عربى** عناصر هذه الأفكار من مذهب «التفكير الأفلاطونى الحديث» وهو مذهب متطور عن الأفلاطونية، يتصور أصحابه: العالم فيضاً من الذات الإلهية، يستطيع الإنسان أن يتحد معها من خلال الانجذاب الصوفى!

كان كل ذلك معداً لكى ترثه الطرق الصوفية، عند بداية نشأتها فى القرن الثانى عشر الميلادى، تلك النشأة التى مازال يحيطها الغموض!.. فى وقت كانت جماعات الصوفية فى «الرباطات» و«الخانقاوات» تحتوى أفراداً كل يسلك طريقه بذاته، وقد تمحور تطور الطرق ـ بصفة عامة ـ حول شخصية رجل واحد.. يبث تلاميذه وأتباعه تعاليمه وأسلوبه، هذه التعاليم والتوجيهات تظل مرتبطة باسمه عقب وفاته، يلقنها شيوخ اعتبروا أنفسهم ورثته من الناحية الروحية، وأصبحت التجربة الصوفية حبيسة هذا الإطار، ولكن يمكننا القول بأنه فى ظل المتغيرات فى النظم السياسية والاجتماعية الحديثة.. إن العصر الذهبى للصوفية قد انتهى ـ على الأقل من الناحية الفكرية...!

والطرق الصوفية الرئيسية التى نشأت بمصر، ولاتزال نشطة بها، مثل: الأحمدية، البرهامية، الشاذلية.. أو التى نشأت بالعراق مثل: الرفاعية والقادرية، نجد أن مؤسسى هذه الطرق قد ارتحلوا أصلا من بلاد المغرب والأندلس ـ بصفة خاصة ـ أما الطريقة «الخلوتية» التى حظيت بانتشار هائل، واختلفت فى كثير من الجوانب عن الطرق الأخرى، فقد نشأت فى تركيا، شأنها شأن «المولوية» والتى هى و«البكتاشية» قد انتهتا بالفعل فى مصر.

وعلى المستوى الشعبى، فإن الطريقة الأكثر عدداً ونشاطاً هى «الطريقة الرفاعية» وقد عاش مؤسسها «**أحمد الرفاعى**» فيما بين عامى ١١٠٦م ١١٨٢م، فى الأهوار المتاخمة لمدينة البصرة، جنوب العراق، التى لم يغادرها إلا مرة واحدة عندما قصد إلى الحج، ووجدت الطريقة سبيلها إلى مصر، من خلال بعض أفراد أسرته، وبعض أنصارها، ولم يكن الرفاعى مفكراً، وإنما اعتمدت شهرته على شخصيته الفذة، فاستطاع أن يجمع إليه عدداً من الأتباع، إبان عزلته فى قرية «أم عبيدة» وتنتسب سلالته إلى النبى، من خلال والديه، حيث تضرب شجرة العائلة بجذورها حتى الحسن والحسين سبطى رسول الله، ولعل هذا سبب تلقيبه بـ «أبى العلمين».. وقد اشتهرت هذه الطريقة بسبب قيام بعض من أفرادها المتميزين بأعمال غريبة. تثير الدهشة، مثل السير على الفحم المشتعل، وإدخال قطع من الحديد فى أجزاء مختلفة من الجسم، بالإضافة ـ طبقًا لما يزعمون ـ أن لهم قوة تأثير خاصة على الثعابين والعقارب!.. ولذا يطلق فى مصر على حواة الثعابين: الرفاعية!

وطبقًا لما يتصف به قادة الصوفية، من الحذر والتحفظ، ومحاولة التمسك بالمبادئ الأصلية.. يؤكد شيخ السجادة الرفاعية على أن هذا هراء لا طائل منه، فقد «كانت هناك معجزات للسيد **أحمد الرفاعى**، الذى ناصبته السلطات العداء، فوضعت إلى جواره ثعبانًا ضخمًا بينما



كان يصلى، فلم يمسسه بسوء وماكان ينبغى له، فتلك كانت معجزة شخصية وخاصة، لم تنتقل إلى أتباعه وخلفائه.!

ويتسم الرفاعية بانتظامهم فى جماعات، تتمتع بقدر من الاستقلالية، تتيح لهم ظهوراً جليا فى الموالد، ومن السهل التعرف عليهم، فهم أتباع الطريقة الوحيدة التى اتخذت من اللون الأسود شعاراً لها!

أما «شيخ العرب» السيد أحمد البدوى، فقد ولد بمدينة «فاس» بالمغرب عام ١١٩٩م، ورحل إلى الجزيرة العربية صغيراً، إلى أن أصبح ماهراً بالفروسية، ثم رحل إلى أهوار البصرة، وتتلمذ على الرفاعى، إلى أن رحل إلى مصر عام ١٢٣٤م، استقر بمدينة «طنطا» وهناك يمارس تدريبًا مكثفًا على الزهد، وكانت له كرامات اجتذبت إليه أعداداً هائلة من المريدين والأتباع، فأسس طريقته الخاصة به، وتوفى عام ١٢٧٨م.

وقد انقسمت «الأحمدية» إلى عشرات الطرق، إلا أنها احتفظت بسمات مشتركة. أبرزها اتخاذ العمائم والشارات ذات اللون الأحمر.

أما الشيخ «إبراهيم الدسوقى» ١٢٤٦ - ١٢٨٨، فيتميز بأنه الوحيد من بين مؤسسى الطرق الصوفية الكبرى بأنه مصرى المولد، وقد بدأ حياته بحب التعلم، ودراسة الطريقتين الرفاعية والأحمدية، لكن لايعرف الكثير عن تفاصيل حياته، سوى ماأورده الشعرانى، عن معرفته للغات الفارسية والسريانية والعبرية واللغات الزنجية، ولغات الطير والحيوان، وقد صنف لأتباعه مؤلفاً يتضمن تعاليمه، وتوجيهاته إلى مريديه، والأخضر هو اللون المميز لطريقته..

وقد شهدت مصر سنوات التكوين الأول للطريقة الشاذلية، وكان أبو الحسن الشاذلى، الذى منح الطريقة اسمه، ملتزمًا التقاليد الصوفية لأبى مدين التلمسانى، الذى ولد بضواحى مدينة أشبيليه بالأندلس، وتوفى عام ١١٩٨م، ثم فى مرحلة تالية، تلقى التعاليم الرفاعية، وكان قد زار مقرها بالأهوار عام ١٢٢٠م، ثم استقر حيناً بالإسكندرية، وتوفى عام ١٢٥٨م وهو فى طريقه إلى مكة، بوادى «حميثرة».. وقد تبلورت تعاليمه على يد تلميذه «أبى العباس المرسى».. ثم طورها «ابن عطاء الله السكندرى» فى مأثورات وتعبيرات لطيفة، عكست الأفكار الشاذلية، فى كتابه الشهير «الحِكم»..

وبصفة عامة، فإن الحركة الصوفية فى مصر، اتسمت بالاعتدال، وكانت بمنأى عن الغلو واعتناق الفلسفات الملحدة. ويشير د. التفتازانى إلى هذا المعنى فيقول: «لقد لاحظنا بعد استقراء طويل لأقوال ومذاهب الصوفية فى مصر، من القرن الثالث إلى السابع الهجرى، سواء منهم من كان مصرياً أم وافداً إلى مصر، أنهم كانوا معتدلين فى تصوفهم، فلم يكن واحد منهم قائلا بوحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد، كما كان تصوفهم بمنأى عن العناصر والأفكار البعيدة عن روح الإسلام».. ويضيف: «إن صوفية الطرق من المصريين، يجمعهم طابع خاص هو العناية بالجانب العملى الخلقى من التصوف، أكثر من العناية بالخوض فى المسائل النظرية الصوفية».

بينما يؤكد د. توفيق الطويل: على أن آفة التصوف هى السلبية والعزلة، وأنه مع نهاية القرن التاسع الهجرى، انساق التصوف تحت تأثير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلى التدهور والاضمحلال، ودخله العوام، واعتنقه الوصوليون والأدعياء.. وأنه «أصبح مطية لأصحاب الأهواء من المفسدين فى الأرض، وأشد صور هذا الفساد، التلمذة على الجهال، بحجة أنهم علماء فى الطريق، ومما يثير الأسى أن بعض متصوفة عصرنا يفخر بشيخه الأمى، ويهوى على يده تقبيلا، ولاأدرى كيف يستساغ ذلك فى رحاب الإسلام. الذى يعد طلب العلم فريضة والسعى إليه جهاد،

وأن الكلمات الأولى المنزّلة من الكتاب الحق، كانت أمراً بالقراءة ودعوة للعلم»!

مابين الفناء والجذب:

يرى المتصوفة أن الله حجاب مستور بالحجب، ينبغي أن يزال واحداً بعد الآخر، وهو مايستلزم طهارة القلب بكبح شهوات النفس.. وهذا التطهر يوصف بأنه الطريق الذى يسلكه المريد بقيادة شيخه، بكل الطاعة والإخلاص، لاجتياز هذا الطريق، فهو لن يستطيع أن يصل إلى بغيته خلال الفترة القصيرة لحياته الدنيا «فالذى يسافر بدون مرشد يحتاج مائتى عام لبلوغ رحلة يومين اثنين»!

ويحدد الشيخ مقدار الوقت المطلوب لتأهيل المريد لسلوك الطريق، وعندما يكتمل تأهيل المريد، تعقد له جلسة خاصة، ويقبض فيها الشيخ على يد مريده، بما يعرف بـ «القبضة»، وتتلى بعض من الآيات القرآنية، ويتعهد المريد باتباع تعاليم شيخه وتوجيهاته، وهو مايسمى بـ «العهد» استناداً إلى الآية:

«إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم، فمن نكث فإنما ينكث على نفسه، ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيما»

وسلوك الطريق يتم من خلال عدة مراحل، هى مايعرف بالمقامات، حتى يبلغ المريد مرحلة «الفناء فى الله».. بالانتساب إليه والاندماج فى كينونته، وإلغاء الصفات البشرية، ويرتبط الفناء بالمقام التالى «البقاء»، وهو مايعرف بمرتبة «الإحسان»..

يقول الشيخ أحمد رضوان: «كنت فى جلسة ذكر مع بعض الإخوان، عندما ذهبت روحى، وره ل قلبى إلى ربى، فأبرز لى جماله، فخلعت نفسى أمامه، وهذا الحال يسمى «الحل»، ويعرفها العامة بـ«الشهود»، وهى حالة توهب للصفوة فى حضرة الإله، فبينما يبدون «ظاهراً» مع الناس، لكنهم «باطنًا» مع ربهم، وهذه «الهبة الإلهية» ليس للمريد أن ينالها باجتهاده الشخصى فحسب!

بعد الانتقال إلى مرحلة «البقاء» التى يتمتع فيها بصفات الولى وعلم الله، وهى مايطلق عليها أيضًا المرحلة النورانية، يعود فيشارك الناس علاقاتهم الاجتماعية، وفى كل مظاهر الحياة اليومية، دون أن ينسى الله طرفة عين، فالقلب معلق دائمًا بالله، وكما يخبرنا الشيخ أحمد رضوان: «مامن أحد يأتى من عند الله، فهو يخبر الناس عن الله بالله، ويرى ويسمع بالله ويتكلم به، هو يقوم ويجلس بالله» ويقول أيضًا: «إن الله يجعل الناس يحبونه، حتى الميت الصالح يتعجل ليحضر جلسات الذكر الخاصة به وليستمع إلى كلماته»!

وحالة «الجذب» هى مرحلة على طريق بلوغ مرتبة الولاية، وقد تستغرق سنوات طويلة. يطوف خلالها المجذوب ببعض البلاد، ويمكث كثيرًا بالأضرحة، ويأتى من الأفعال ماقد يشكك فى قواه العقلية!.. ونرى كثيـرًا من هؤلاء المجاذيب حول المشهد الحسينى ومسجد الطاهرة وفى الموالد بشكل عام..

وكان الشيخ أحمد رضوان، فى أوائل سنى حياته، يلقب بـ «زعيم مجاذيب الصعيد»!.. ويقول الشيخ: «الجذب هو حالة اختطاف إلهية، يمكن أن يحدث بها انقطاع حتى يعود المجذوب ثانية إلى حالته الطبيعية، وقد يكمل حالة الانجذاب دون أن يوقظ منها».

والمجاذيب هم أناس أخذهم الله من أنفسهم، فلا ينتمون إلى دنيانا - طبقًا لتعريف بعض شيوخ السجادة - ولايعاملون أحداً إلا أنفسهم، فينبغى معاملتهم بالعطف والحسنى، ومن الحكمة أن نجعل مسافة بيننا وبينهم، فإذا أتاك أحدهم. أعطه مايسأل، فإذا سألك مالًا فلا تمنحه، فبالنسبة للمجذوب الحقيقى يستوى المال والتراب، كما يستوى عنده ارتداء الملابس والتجوال عاريا لا يستره شىء، ولاتسأله الدعاء، فسوف يدعو عليك بالفقر والمرض، فإذا أعطاك شيئًا - ليمونة مثلا- فتأكد أن بها البلاء، فلا تلبس ملابسهم أو تؤاكلهم..!

وربما تنتهى مرحلة الجذب هذه، وينتبه المجذوب، لكن عقله يظل لفترة غير مستقر، ومنهم من يثبت فيها إلى آخر حياته، أما الذين ينتقلون من هذه المرحلة، فيتأهلون للولاية، وخلال فترة الإعداد هذه، يتعرضون لاختبارات قاسية، قد تبدو غير مرضية فى نظر عامة الناس!

وعلى المجذوب أن يمحو من قلبه كل شىء عدا الذات الإلهية، حتى الأهل والأولاد، ولامكان فى قلبه سوى لله «فالله غيور، ولايستطيع المرء أن يحب أكثر من واحد فى الوقت ذاته»!

وروى الشيخ أحمد رضوان كيف أنه قضى نحو الثلاثين عامًا فى بلاء ومحنة، حتى كرهه أهل قريته، ووجدوا فيه إنساناً بغيضاً، حتى تمنى له بعضهم الموت.. «ولكنى لم أغضب منهم، ولم أدع عليهم، بل دعوت لهم دائماً أن يرقق الله قلوبهم وأيديهم»!

وبالرغم من أن الإسلام يحض على الزواج، وكان لرسول الله أسوة حسنة فى هذا الشأن.. إلا أنه منذ فجر الفكر الصوفى الإسلامى، تبدو الأسرة وكأنها أكبر عائق فى الطريق إلى الله!

وقد شوهد «فضيل» الذى توفى بمكة عام ٨٠٣م، يبتسم لأول مرة خلال ثلاثين عامًا: عندما توفى ولده!.. فالمتصوف الحقيقى «لايمكنه أن يتذكر أهله إلا فى موقف اللاهى عن حب الله»!



الهاتف السماوىّ:

يقول الإمام الغزالى: «إن قلوبهم بها سبحات الجلال والهة حيرى، وأرواحهم من تنسم روح الوصـال سكرى، فكل غايتهم أن يتحقق وجودهم فى الوصول إلى الله»..

يعتبر الصوفية الغناء والسماع: أحد المقامات على الطريق فى الوصول إلى الله، ويسمون هذا الطريق السفر أو الحج، ولأجل تحقيق الوصول، لابد من المجاهدة فى قطع عدة مقامات، كل مقام أشبه بمرحلة، وهى على التوالى مقامات: التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، الرضا.. والمقام الأخير يسمونه: راحة النفس أو السلام الروحى، والتوصل إليه يكون بالوجد والحبور، والغناء والسماع، والحبور فى تعريفهم يعنى:

السماع.. بتفسير قوله تعالى: «فهم فى روضة يحبرون» أى يسمعون..

ويفلسف الصوفية مأربهم من السماع، فيقولون: إنهم يسمعون الهاتف السماوى.. فى آية قرآنية ترتل أو شعر ينشد أو فى أصداء موسيقى، فالله أوحى إلى كل مخلوقاته أن تسبحه بلسان الحال.

و«الذكر الجماعى».. يُعد أبرز نشاطات الجماعات الصوفية، وهو رقص شعائرى يؤدى على أنغام لحن يؤديه «قوال» أو منشد، غالباً مايصحبه قارعون للدفوف، وعازفون على المزمار والناى.. من أجل جلاء القلب بالذكر وتهيئته لاستقبال الفيض النورانى..

ويتخذ الذكر أشكالا متعددة، وقد يؤدى بصورة فردية أو جماعية، بحركة أو بدونها، ويمثل جوهر التصوف فى إفراغ العقل والقلب من كل شىء عدا الله، والتحكم فى التنفس هو أحد سمات الذكر، فيؤثر عن **البسطامى** قوله: «العبادة هى مراقبة التنفس».

ويتضمن الشكل العام لحلقة الذكر، وقوف الرجال، وأحيانًا بعض النساء، فى صفوف منتظمة متقابلة، يتمايلون للإمام وإلى الخلف فى البداية، ثم يتسارع الإيقاع، فيتمايلون يمنة ويسارا، بينما أقدامهم ملتصقة بالأرض، وفى القلب من الصفوف، يقف الشيخ أو من ينوب عنه، يقود الحلقة، مصفقًا بيديه مشيّرا إلى تغيير الإيقاع فى الوقت المناسب، وأحياناً يغشى على بعض الذاكرين فيتساقطون إلى الأرض.. ويسرع الإيقاع شيئاً فشيئاً، لمدة عشر أو خمس عشرة دقيقة، ثم يتباطأ، وقد يستمر الذكر عدة ساعات، ويتعاقب الشيوخ لقيادة الحلقة، ويظل المنشد على رأس الصفوف، بينما للمريدين حرية الاستمرار أو ترك الحلقة وقتما يشاءون.. وقد يبدأ الذكر بتلاوة «ورد» الطريقة أو «حزب» الشيخ، أو يختتم به..

وبالإضافة إلى المناسبات الاحتفالية كمولد النبى أو موالد الأولياء، فإن الذكر الجماعى أو مايطلق عليه «الحضرة» يقام طبقاً لتقليد كل طريقة، مرة أو مرتين فى الأسبوع، فى الساحة حيث يتحلقون حول ضريح الولى المؤسس، أو فى بيت أحد النواب أو المريدين.. وتنعقد الحضرة أيضاً فى مساجد بعض أهل البيت وبعض الأولياء، فى أيام محددة من الأسبوع، على سبيل المثال: عقب صلاة الجمعة مباشرة بمسجد السيدة زنيب وبالمشهد الحسينى، ويوم الأحد، عقب صلاة العشاء بمسجد السيدة نفيسة،ويوم الاثنين بضريح فاطمة النبوية، والثلاثاء بضريح سيدى **أبى السعود**..

القوال: يسمى الصوفية المغنى أو المنشد بـ «القوال».. وقد آثر الصوفية هذه التسمية تحرزاً من استخدام كلمة المغنى، التى اقترنت فى أذهان الناس بمعنى اللهو والمتع الحسية، ولأنهم يستمدون الدليل على الشغف بالغناء والسماع من قوله تعالى «فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه».. ويذهبون إلى أن أداة التعريف فى كلمة القول للتعميم والاستغراق، فهى تشمل كل قول، وقد ذاع هذا المصطلح بين الشعوب الإسلامية، حتى إنهم مازالوا فى الهند يسمون مجالس الغناء والطرب «قوالى».

وفن الإنشاد، كانت له قواعده وأصوله فى المجتمعات الصوفية، كما

أحاط أئمة الصوفية السماع، بحدود وقيود من الآداب، لايحتملها إلا أولو العزم من الرجـال، منعـًا من الانزلاق فى هوى النفس ولذة الحس.

ويتغنى الصوفية بكلمات «سلطان العارفين، الشيخ الأكبر ابن عربى الذى أوغل فى مـفـازات « وحـدة الوجـود» وانطلق منها إلى آفاق العشق الإلهى، وهو القائل :

أدين بدين الحب أنّى توّجهت

ركائبه. فالحب دينى وإيمانى

وأشـهـر من سـاروا على هذا الدرب «سلطان العاشقين، ابن الفارض، فهو شاعر العشق الإلهى بغير منازع، وقد سلك طريق المجاهدة والرياضة النفسية، فساح فى وادى المستضعفين بالجبل المقطم، كـمـا سـاح بأودية مكة، حـيث قضى بها خمسة عشر عامـًا، عاد بعدها إلى القاهرة ـ التى ولدبها ـ ليعطر أجواءها بنفحـات من طيـوب شعره. وله ديوان شعر كبير، اشتهرت منه قصيدة « الخمر الإلهية» التى يصدح بها كثيراً منشدو الصوفية، والتى تبدأ بـ:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة

سكرنا بها من قبل أن تخلق الكرم

وقـد سُئل ، **ذو النون المصرى** ، المتـوفى عـام ٢٤٥هـ ، عن الصـوت الحسن، فقال : « مخاطبات وإرشادات، أودعـها الله فى كل طيب وطيبة، وعن السماع قال: « إنه تأثير إلهى يحرك القلب لرؤية الله، وأولئك الذين يصغون إليه بأرواحهم، يصلون إلى الله، أما الذين يصغون إليه بحواسهم وشهواتهم، فهم الذين يسقطون فى المعصية» .. ويقول **الشبلى** :« السمَاع ظاهره إغراء وباطنه موعظة» .. وبفلسفته التحليلية العميقة، وتجربته الروحية، ينتهى الإمام **أبو حامد الغزالى** إلى أن السماع « وسيلة فعالة فى تحقيق أشواق الفناء فى الله» .. فلا خير ولا جمال ولا محبوب فى الدنيا، إلا وهو حسنة من حسناته، وأثر من آثار كرمه، وكل حسن وجمال تدركه العقول والأبصار والأسماع وسائر الحواس، ليس إلاذرة من خزائن قدرته، ولمعة من أنوار حضرته، وأن الذى « لا يحركه الربيع وأزهاره، ولا العود وأوتاره، فاسد المزاج وليس له علاج »!

والله تبارك وتعالى، قد أوحى إلى جميع مخلوقاته أن تسبحه بـ « لسان الحال» .. كما استقر فى أفهام الصوفية : أن جمال الصوت أو النغم، شىء صادر عن عالم علوى، يتذكر به السامع ما كان من لقاء الأرواح بالحى القيوم ـ قبل حلولها فى الأبدان ـ وعلى السامع أن يوائم المعنى مع واقع حاله مع الله.

والصوفية فى إنشادهم يرقصون وجداً وحباً، وشيئاً فشيئاً يغيبون عن حواسهم ونفوسهم، يتلظون بنار الشوق وأوار العشق للذات الإلهية!.. والأغانى من طبيعة المناسبة وجوهر المعتقدات الدينية، كالحب الإلهى، ومدح الرسول وسيرته ومعجزاته وصفاته، ومآثر أهل البيت وأولياء الله وكراماتهم، وملاحم وقصص تاريخية..

والخدمة اليومية فى المولد ـ بمختلف مظاهرها ـ تقدم بشكل عفوى دون تنظيم، والصلوات المفروضة تؤدى جماعة فى أوقاتها، دون ركعات السنة أو النوافل، وأتباع كل طريقة يتلون «الأوراد» الخاصة بهم عقب الصلاة.. وبالنسبة للطريقة «البرهامية» عقب صلاة العصر، يؤدون طقساً أو شعيرة يطلق عليها «العصرية» .. حيث يجلس المريدون داخل السرادق، فى صفين متقابلين. جالسًا بينهما فى المقدمة «شيخ الطريقة» أو الخليفة، ويبدأ القوال بذكر النسب الشريف للشيخ، مروراً بجده الأكبر «إبراهيم الدسوقى» منتهياً إلى رسول الله، ثم يرددون كلمة التوحيد، بعدها يهبون واقفين ليبدءوا شعائر الذكر بلفظة الجلالة، ثم اسم الإشارة «هو» .. يعقبه بعض أسماء الله الحسنى، وعقب الانتهاء يتبادلون المصافحة وتحية الشيخ.

ومن الأراجيز والمواويل التى يرددها المنشدون فى الموالد:

ناح الحمام واليمام والكروان غنى

واللى ابتلى بالغرام لا نام ولا اتهنى

فى ليلة الوضع صار الكون فى رنه

فرحوا الحبايب وقالوا الزين يضْمَنَا

رضوان يقول للنبى يا للا بنا ع الجنة

ونزور قصور النعيم ما مسها بنّا

قال له أنا ورايا ناس ف الباب بتستنى

إن غبت عنهم يقولوا إيش غيّبك عنا

ومنها :

مدد، مدد... سيدنا النبى مدد

مدد.. مدد.. سيدنا الحسين مددمدد.مدد.

مدد.. مدد.. يا طاهرة مدد

مدد.. مدد.. يا شاذلى.. مدد

ويا بدوى، يا مرسى، يا حنفى

يا راضى، يا رفاعى، سيدى إبراهيم

مدد.. مدد.. يا شاذلى.. مدد

ومنها:

السيد اللى من الشباك مد إيده

من بلاد الكُفر جاب الأسير بحديده

فى أول الليل يقرا الورد ويعيده

وف آخر الليل يسلم ع النبى بإيده

ومن الإنشاد الذى يعدد أوصاف النبى :

يا اللى رأيتو النبى وازىّ وصفاته

وكيف علم النبوه بين كتافاته



أنا بامـدح اللى ولدته آمنه وبصت فـيـه

كـامل مكمل، وعـلامـة النبـوه فـيـه

خدى حبيبى يا حليمه وضنايا ونور عيلى

خـــــدى الـنبى غـطـيـــــه

واوعى يا حليـمـه من عـيون الحاسدين

تـــــــوريـــــــــه

وحق من أوجـد عـلامـة النبـوه فـيـه

أنا بروحى، وجسمى، ومالى وأولادى للنبى أفديه

كـشـفت حليـمـه على خـد النبى نور

لقـيت عـمـود نور لسـابع سـمـا نور

يا حليـمـه خـدى النبى وأوعـيـه

اسـقـيـه لبن الرضـاعـة يا حليـمـه

اوعى تفرطى فيه، واحنا الجماعة، كلنا أمة النبى

يوم القـيـامـة.. لنا الشـفـاعـة بيـه

ومن أغانى العشق الإلهى:

اللى يدوق حـبـهـم بالروح يفـديهم

واللى دخل حـيـهم يعـرف مـعـانيـهم

واللى عـرف سـرهم يبـقى يناجـيـهم

واللى شـرب خـمـرهم دايماً يهـيم فـيهم

واللى يكون عـبـدهم روحـه تلبـيـهم

وان كنت تصـفى لهم جـرب وناديهم

واللى يصـون عـهـدهم بلده يلاقـيـهم

واللى دفع مـهـرهم يمتـعـوه بيـهم

تنظيم الإدارة المركزية للطرق الصوفية:

نقابة الأشراف:

كـان لصـاحب منصب «نقـيب الأشراف» حظوة وحقوق، وعليه أيضًا واجبات فيما يتعلق بسلالة الرسول، ويتميز بحقه وحده فى عقاب «الأشراف»، وتنفيذ تلك العقوبات. كذلك له الحق فى تحصيل نسبة ١٠٪ من الديون التى يتوسط فى استخلاصها. ويحتفظ النقيب بسجل يتضمن أنساب الأشراف، بما يمكنهم من الحصول على مستحقاتهم، وإدارة أوقافهم، وتوزيع الدخل على من لهم الحق فى اقتسامه..

وفى عصر الإمبراطورية العثمانية؛ كان نقيب الأشراف مقيماً فى استانبول، وفى كل عام، يقوم بتعيين نقيب كل ولاية أو مقاطعة، وبالتالى كان على نقيب منهم أن يسترضى - نقيب الأشراف - بأثمن الهدايا، ليضمن إعادة تعيينه فى العام التالى!

وقد تقلد الأتراك هذا المنصب، حتى منتصف القرن الثامن عشر، عندما ظفر به الشيخ «**محمد أبو الهادى السادات**، كأول مصرى، وعقب وفاته عام ١١٦٨هـ/ ١٧٥٤م؛ تقلد المنصب أحد أقربائه وهو الشيخ «**أحمد ابن إسماعيل السادات**، حتى عام ١١٧٦هـ/ ١٧٦٢م؛ بتنازله لـ «**محمد ابن أحمد البكرى**، شيخ السجادة البكرية، وظل مشايخ البكرية يتقلدون هذا المنصب، حتى أوائل القرن العشرين، عدا الفترات من نوفمبر ١٧٩٣ إلى سبتمبر ١٧٩٨، ومن فبراير ١٨٠٢ إلى فبراير ١٨١٦، ومن أبريل ١٨٩٥ إلى مارس ١٩٠٣.

أرباب السجادة:

اقتصر مصطلح «شيخ السجادة» فى البداية على أقطاب الأشراف من «العنانية»، الذين ينسبون أنفسهم إلى الخليفة **عمر بن الخطاب**، والخضيرية، المنتسبين إلى **الزبير بن العوام**، ثم «الوفائية» الذين يوصلون نسبهم إلى الخليفة الإمام **على بن أبى طالب**، وقد تحول هؤلاء الأشراف، ومعهم أشراف سلالة **أبى بكر الصديق**، من عائلات إلى جمعيات وروابط صوفية، وتتساوى مكانة زعمائهم بمنزلة شيخ السجادة البكرية، وتعتمد شرعية توليهم مناصبهم، على الاعتراف بصحة نسبهم الشريف، وكما نالوا ثروات طائلة، فقد لعبوا دوراً مهما فى إدارة البلاد! كذلك حظوا بامتيازات عديدة فى النظام القضائى، وكان شيوخ هذه الطرق الأربعة - المرجع - فى كثير من الأمور بوصفهم «أرباب السجاجيد»..!

ويجدر بالذكر، أن واحداً من سلالة الإمام «**عبد الوهاب الشعرانى**»،

توفى عام ٩٧٣هـ/ ١٥٦٥م قد تولى الإشراف على ضريحه وأوقافه، بحى باب الشعرية، كان يلقب أيضًا بـ «شيخ السجادة».. ولم يحظ غيره من شيوخ الطريقة بهذا اللقب.

الطرق الصوفية:

يذكر **الجبرتى** فى تاريخه، عددًا من مشايخ الطرق الأحمدية المختلفة، أطلق عليهم لقب شيخ السجادة، وهذه الفصائل من الطرق، عرفت فى الأصل باسم «بيوت» تمتعت بنوع من الاستقلال الذاتى، وحقوق مكتسبة مارسها خلفاء **السيد البدوى**، فى طنطا، لمدة قرنين ونصف القرن عقب وفاته، وأصبحت سلطة رؤساء خمس من هذه البيوت – مع بداية القرن الخامس عشر – معترفًا بها رسميًا من «خليفة المقام»، وكتبت حجة بهذا الشأن صادق عليها عدد من الوجهاء، من «محاسيب» **السيد البدوى**.

هذا الإجراء الرسمى زاد من نفوذ البيوت الخمسة: «الكناسية»، و«المنايفة»، و«المرزوقية»، و «الإمبابية»، و «السلامية».. وهى التى عرفت فى مجموعها باسم: «البيت الكبير».. وبمرور السنين، اندمجت بها بعض الطرق الأخرى وهى: «الحلبية»، و«الشناوية»، و«السطوحية»، و«الحمودية»، والتى عرفت فى مجموعها بـ«البيت الصغير».. كذلك انضمت طرق أخرى، منها: المسلمية، البندارية، الشعيبية الزاهدية، والتسكيانية...

مع بداية القرن الثامن عشر، استحوذ شيخ «المرزوقية»، على سلطات مكنته من بسط نفوذه على جميع الأضرحة والطرق الأحمدية، وقد ووضعت له حدود جغرافية لسلطته، لم يكن لها أن تلغى، مع التأكيدات المتكررة حول شرعية ممارساته!.. وتحددت له عضوية فعلية فى أكثر من طريقة بمبدأ ال«قَدَم».. غير أنه لم تسنّ حدود تنظم عضوية المريد فى الطريقة التى ليس لها قَدَم، فى المنطقة التى يعيش فيها، فالرابطة بين المريد والخليفة، لم تكن محددة فى التنظيم الإدارى للطرق، فالخليفة الذى ليس لطريقته قدم فى منطقة مريده، لا يمكنه التدخل فى حالة وجود منازعات، أو يطلب له معاملة تفضيلية فى حالة احتجازه بدوائر الشرطة أو حين العرض على القضاء.

بالإضافة إلى ذلك، أن أعضاء الطريقة التى ليس لها قدم فى المنطقة، يحرم عليهم أى نشاط اجتماعى، إلا بإشراف ومراقبة الخليفة الذى تتمتع طريقته بحق القدم، فى تلك المنطقة، بالرغم من عدم انتمائهم إلى هذه الطريقة!

إدارة الطرق والسلطات الحكومية:

كانت إدارة البكرية تمد ولاة الحكم، بأسماء الخليفة ونوابه، القادرين على التعامل والسيطرة على جموع الألوف من الأتباع والمريدين، طبقًا للقواعد التى تنظم إدارة الطرق، بما يتلاءم مع البيروقراطية الحكومية، وضمان خضوعها وسيادة الحاكمين المطلقة!

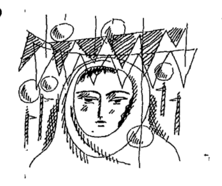
وهذا أيضًا، يمكن السلطات الحاكمة من السيطرة على تنظيم الاحتفالات الدينية والموالد، من خلال هؤلاء «الموظفين» وموضعهم من المسئولية، تجاه تنظيم هذه الاحتفالات وسلوك المشاركين فيها من المريدين، وحفظ النظام فى الحضرات.. مما جعل إدارة البكرى فى وضع متمايز لدى السلطة الحاكمة، فإشرافها على تلك الإجراءات التنظيمية، لم يكن فحسب تلبية لرغبة هذه السلطة، وإنما أدت دورًا أمنيًا مهمًا، من خلال «فصائل» الطرق التى يمكن للشيخ البكرى استدعاءها لمجابهة أى خروج أو مخالفة للنظام!

لم يكن مسموحًا على الإطلاق بأى تعدٍ على حقوق «القدم»، فالتسامح تجاه مخالفة واحدة أو محاولة خرق النظام، كفيل بتعريض نواب الطرق وشيوخها إلى فقدان الثقة بهم، وبالتالى فقدانهم لحماية البكرى فى مناطق مصالحهم، وارتباط نقابة الأشراف أو الإدارة البكرية بمصالح السلطة الحاكمة، يوجب التحرك سريعًا لمجابهة خطر الإخلال بحق القدم..! فذلك يعنى ضمنًا – اغتصابًا ـ لنفوذ ومصالح مشتركة.. يفسر قانونيًا بـ«تعريض السلام الاجتماعى للخطر»!

الصراع حول حق القدم وقراراته:

قد ينفجر الصراع على «القدم» على نطاق واسع، عندما يدخل خليفة ما إلى منطقة ليس لطريقته فيها حق قدم، سواء من أجل ضم مريدين جدد أو لإقامة حضرة أو للمشاركة فى الاحتفال بأحد الموالد فى تلك المنطقة، مما يعد اعتداءً صارخًا، وقد تمضى عدة سنوات، قبل اتخاذ إجراء متشدد ضد الطريقة المعتدية، تكون قد تمكنت خلالها من اجتذاب مريدين جدد، وعدم سرعة الفصل فى هذا الأمر، يكون غالبًا نتيجة لتجاهل واتفاق السلطات المحلية!

والصراعات حول حق القدم، كان يمكن الفصل فيها بعرضها على القضاء، ولكن يفصل حلّها ـ عادة ـ من خلال مجلس نواب الطرق وبعض مشايخ وعمد المناطق أو النواحى التى شهدت هذه الصراعات، وتبدأ إجراءات التحكيم بسماع الشهود، وشهادة شيوخ الطرق التى تدعى حق القدم فى تلك المنطقة، وقد يصدر نقيب الأشراف تعليماته إلى أحد نوابه بإجراء التحقيق، وهؤلاء النواب لايمكنهم فرض القدم بالقوة، وسلطتهم لاتتعدى إبداء الرأى والمشورة، فما إن يعترف بحق القدم، فإن شيخ الناحية



والعمدة والمأمور، لهم وحدهم تنفيذ هذا الحق وحمايته.

وفى الواقع فإن الحفاظ على حق القدم، وسلطة نقابة الأشراف، يعتمد على التدخل الفعال لهؤلاء المسئولين، والتزامهم بما يدعم النظام.

الأشراف ومسئولية الطريقة:

يحظى الخلفاء أو النواب المنحدرين من نسل شريف، بمنزلة رفيعة، فإذا ماخرقوا حق القدم لطريقة أخرى، لايستطيع أحد أن يتخذ إجراء رسميًا حيالهم، فثمة شعور سائد بأن مجرد التفكير فى هذا الأمر، يتنافى تمامًا مع مايحظى به الأشراف من تبجيل وتقدير خاص، يمثل عاملا مؤثرًا فى جذب المريدين من الطرق الأخرى.

وفى حالة الجدل حول حق القدم، التى يكون أحد الأشراف طرفًا فيها، فينبغى إبلاغ نقيب الأشراف، الذى يسعى إلى التحقق من صحة هذا الادعاء، بسؤال النائب الذى حدث الخلاف فى منطقته، والذى بدوره يتحقق من الأمر، فإذا مأقيم الدليل على صحة الادعاء، فإن نقيب الأشراف يصدر توجيهاته إلى المسئولين المحليين، لحماية مهام الأشراف أطراف النزاع..!

وهذا الدور المحدد الذى قام به الأشراف، فى جذب وهداية المريدين، كان نتيجة مباشرة لمبدأ حق القدم، كقيمة محورية فى إدارة نقابة الأشراف والهيمنة على الطرق، مما أسهم فى تدعيم نفوذ نقباء الأقاليم، فى الهيمنة على الأضرحة وإدارة الموالد، خاصة بعد أن تقلدوا منصب «وكيل» فى التنظيم الإدارى للطرق الصوفية.

الخلافات التى لاعلاقة لها بحق القدم:

إلى جانب الصراعات الدائرة حول حق القدم، فقد نشأت خلافات بين بعض الطرق التى تتمتع بهذا الحق بالتساوى، فيشتد التنافس فيما بينها، وقد يصل الأمر بشيخ طريقة وأعضائها، إلى إعاقة نشاط الطريقة المنافسة، كالمشاركة فى المواكب والاحتفالات، وتتوالى الشكاوى إلى نقيب الأشراف والمسئولين المحليين، وبعد معرفة جوانب الموضوع وإجراء التحقيق، لابد من الوصول إلى تسوية مناسبة، يحرر بها محضرًا، ويرسل إلى نقيب الإشراف، والذى يبلغ (مدير المديرية - حاكم الخط) المحافظ، حتى يتولى تنفيذ التسوية المتفق عليها.

أما مسألة عزل موظفى الطرق الذين لايباشرون أعمالهم، أويتكاسلون عن أداء واجباتهم، فهى منوطة بقضاء شيوخ الطرق، وتتراوح العقوبة بين الطرد من الطريقة أو المنع المؤقت من المشاركة فى الاحتفالات بالمناسبات الدينية.

وبشكل عام، فإن نقيب الأشراف لا يتدخل فى الشئون الداخلية لكل طريقة، خاصة فى الخلافات التى قد تنشأ بين نواب الطريقة والمريدين، فالحكم لشيخ الطريقة أو الخليفة يفصل بينهم، أما إذا تصاعدت حدة الخلاف، فإن نقيب الأشراف يصدر تعليماته إلى أحد الوكلاء، الذى يرتب لجلسة استماع بمقر الطريقة الرئيسى، يتم فيها تسوية هذا الخلاف.

تنظيم الموالد:

كانت الصلة الوثيقة بين نقابة الأشراف والسلطات الحاكمة، تستوجب انتشار المكاتب الإدارية للطرق الصوفية، التى يبرز نشاطها فى المناسبات الاجتماعية المختلفة، فإذا أهمل أحد الموظفين فى أداء واجباته، كان على المسئولين الحكوميين تعيين غيره، وكان خلو منصب «الخليفة» يحجم أنشطة المريدين إلى حد كبير، لذا فمن صالحهم أن يسارعوا إلى تقديم طلب عاجل لتعيين خليفة جديد، يكون شيخًا عليهم.

غير أن الأعمال الروتينية الأسبوعية، لا تتأثر كثيرًا بخلو منصب الخليفة فالحضرات الأسبوعية - على سبيل المثال - لم يكن بالضرورة أن يشارك فيها الخليفة، ولايشترط أن تتم فى المسجد أو فى الخلاء، بل تقام غالبًا فى

بيت أحد المريدين الميسورين، ولكن وجود الخليفة يرتبط بأبرز أنشطة الطريقة وهى إحياء الموالد.

ومسئولية إحياء الموالد، تأتى على رأس مهام الخليفة، وماتتضمنه تلك الاحتفالات من مواكب المريدين حاملى الأعلام والبيارق، وإقامة حلقات الذكر، والتى تعقد غالبًا فى خيام أو سرادقات أعدت لهذا الغرض، قريبًا من ضريح الولى صاحب المولد، وخدمات تقديم الأطعمة والأشربة للمحاضرين مجاناً..

وإحياء الموالد، هى مناسبات مهمة تعلن فيها الطريقة عن نفسها، وتقدمها إلى المجتمع، فتجتذب أعضاء جدداً، وهذا النشاط الإجماعى لأبناء الطريقة، خلال الموالد، هو شكل من أشكال تحقيق الذات، خاصة إذا حظيت الطريقة برضاء نقيب الأشراف.

وتنظيم الموالد يعتمد أساساً على شيخ الضريح، الذى قد يكون هو الخليفة نفسه، وفى هذه الحال، يتولى الإشراف على ضريح الولى، ويرأس احتفالات المولد، وواقع الأمر، أن هذا يشكل جزءاً من حق القدم..!

وحق الخليفة فى القدم بهذه الناحية أو البلدة، يعطى الأولوية لأبناء طريقته، فى تنظيم مولد ذلك الولى.

وقد تظهر بعض المنازعات الخاصة بحق رئاسة وتنظيم المولد، عندما يتعلق الأمر بريع الأوقاف، وهبات وذبائح وأموال يرصدها المحاسيب للإنفاق على المولد..! وهذه المنازعات يتم التعامل معها بالأسلوب نفسه المتبع فى تسوية مشاكل حق القدم.

ومن الجائزللخليفة الذى يتمتع بحق رئاسة احتفالات المولد، أن يتنازل عن هذا الحق لشيخ طريقة أخرى، بشرط موافقة مشايخ الطرق بهذه البلدة، فتعقد اجتماعات لمسئولى الحكومة وبعض كبار الشخصيات، لاتخاذ قرار بهذا الشأن.

وعلى الخليفة أو شيخ الطريقة الذى سيترأس الاحتفال بالمولد، أن يحصل على إذن نقيب الأشراف قبل الموعد بوقت كافٍ، وبعد أن تدرس أحقيته فى الإذن، يقوم نقيب الأشراف بإبلاغ المحافظ بموافقته، طالبًا منه التصريح بإقامة المولد، وتصريح المحافظ هو فى النهاية من الأمور الشكلية!

والموالد تجتذب عادة جموعًا غفيرة من الناس، وكان معظمهم من العاطلين عن العمل، فينتقلون من مولد لآخر، ولذا ففى مواسم الزراعة والحصاد، وأعمال السخرة وانتشار الأوبئة، كان يحظر التصريح بإقامة المولد.

ويقوم نقيب الأشراف ومشايخ الطرق، بالتنسيق مع المحافظات بحيث لا تتزامن بعض الموالد، ومن المتبع أن يسهم ديوان المحافظة فى تكاليف المولد.

أشهر الموالد فى مصر، هو مولد السيد أحمد البدوى بمدينة طنطا، التى ارتبطت شهرتها بهذا القطب، ويجتذب مولده أكثر من مليون مواطن، من مختلف أرجاء مصر، فنشأت مشكلة أمنية، استوجبت إرسال تعزيزات من قوات الشرطة، كل عام، حتى يمكن السيطرة على حالة الأمن وحفظ النظام، وكان نقيب الأشراف يحرص على حضور احتفالات مولد السيد البدوى، ويرأس مجلسًا لفض النزاعات، ويفحص سجلات الأوقاف وطريقة إدارتها، تحت إشراف نائبه أو وكيله بطنطا، ثم يتلقى النسبة المخصصة له من أموال صندوق النذور الأحمدى!

الأضرحة :

يتولى رعاية أضرحة ومساجد أهل البيت وأولياء الله، مايعرف بـ «السدنة»، أو خدام الضريح، وهؤلاء لهم الحق فى نسبة من عائد صندوق النذور، ومن ريع الأوقاف، ويخضعون لنفوذ نقيب الأشراف ومشيخة الطرق الصوفية، وكان نقيب الأشراف يتمتع بتعيين سدنة الأضرحة، التى تنتشر بمصر فى كل قرية تقريباً، ويشترط فى سادن الضريح، أن يكون على صلة قربى بالمولى الذى سيشرف على ضريحه، أو أن ينتمى إلى عائلة توارثت الإشراف على هذا الضريح.

ويكتسب السادن شرعية إشرافه على الضريح، بعد فحص طلبه بدقة من الجهات الرسمية، وإجراء التحريات اللازمة عن سلوكياته وتقواه، وشهادة بعض سكان البلدة أو المنطقة بصلاحيته - أو العكس - لتولى هذا المنصب الدينى. أما إذا تم تعيين شخص ما - دون اتخاذ هذه الترتيبات السابقة - فمن حق أهل المنطقة أو القرية أو الناحية، الاعتراض وتقديم التماس بتعيين شخص آخر. ولنواب نقيب الأشراف والقاضى والمحافظ، التدخل لحل المشاكل الإدارية التى قد تطرأ أثناء عمله، ويمنح نسبة من عائد النذور والهبات، وعقب صدور قرار تعيينه رسميًا يبلغ المحافظ ومديرية الأوقاف.

اللائحة الداخلية للطرق الصوفية لعام ١٩٠٥

الفصل الأول:

مادة ١

يجتمع المجلس فى المقر الرئيسى لمشيخة المشايخ الصوفية فى كل أول سبت من كل شهر عربى فيما عدا العطلات والأعياد وتعقد جلسات أخرى فى الحالات الضرورية.

مادة ٢

تحفظ الدفاتر التالية بالمشيخة العامة:

- السجلات التى يسجل فيها ما يحال إلى المشيخة من أمور وقضايا خلال العام على التوالى.



مصر المحروسة



يوضع لكل قضية رقم ويكون كل رقم مرجعًا لكل قضية كما يتم وضع تاريخ واضح لتسجيلها فى الدفتر، وكذلك اسم ولقب المدّعى والمتهم، وموضوع القضية وتاريخ انعقاد الجلسة المحدد لسماع القضية وملخص المحاكمة والقرارات المتعلقة بها.

- دفتر تحفظ به نسخ الرسائل الصادرة.

- دفتر تحفظ به نسخ الرسائل الواردة.

- دفتر يسجل به كل مشايخ الطرق والأضرحة والتكايا والزوايا وما شابه ذلك.

مادة ٣

يفتح محضر رسمى لكل قضية فى ملف مستقل يسجل فيه كل ما يظهر فى نطاق العملية القانونية مع ذكر واضح لتاريخ كل جلسة واسم رئيسها وأعضائها الحاضرين الذين تلتئم الجلسة بهم، وعدد القضايا، وأسماء الأطراف المعنية، تأكيد وجود الحاضرين وإثبات غياب الأعضاء الغائبين، وكذا إثبات التقارير والطلبات المقدمة من الأطراف المعنية وعدد الوثائق المقدمة وشهادات الشهود، والقرارات الصادرة عن المؤتمرين إما بإرجاء بحث الإجراءات القانونية لجلسة أخرى أو إصدار الحكم فيها، ومع قرار التأجيل ينبغى تسجيل الأسباب وتوضيحها، إما أن التأجيل الخاص بالجلسة كان بسبب الحاجة لاستكمال التحقيق وتجميع معلومات أخرى متعلقة بالقضية، أو أنه بسبب طلب أحد الأطراف ولأسباب معقولة يتبعها ذكر واضح لتاريخ الجلسة التى أجلت اليها الإجراءات القانونية.

مادة ٤

يقع على كاتب «باب المشيخة» مسئولية إعطاء رقم القضية للمدعى إذا قام هو برفع القضية فى قسيمة [بمعنى إذا لم ترفع بواسطة أى عضو من أعضاء المجلس أو رئيسه] ويسجل فى القسيمة تاريخ الجلسة المذكورة وعلاوة على ذلك يسجل أسماء شخصيات الطرف المعارض أو المنازع.

مادة ٥

أما الأوراق التى يقدمها الطرف المنازع «لباب المشيخة الصوفية» كدليل قانونى يجب أن يقدم معها ملفان من النوع نفسه على كل واحد من الاثنين توقيع الشخص الذى يقدمه، كما يجب أن يكون واضحًا على كل ملف عدد الوثائق التى يحتويها، وتواريخها، وتسجيل مستقل لكل وثيقة، وبعد قبولها بواسطة «باب المشيخة» بالوثائق المقدمة إليها يوقع على واحد من الملفين بالاستلام ويعطى للشخص الذى قدم الأوراق ويحفظ الملف الآخر مع الأوراق التى بداخله والتى تخص القضية فى «دوسيه» مخصص لها.

مادة ٦

تجرى المشاورات بين أعضاء المجلس بعد أن تتم إجراءات الدفاع وذلك دون حضور أى من الطرفين المتخاصمين .

مادة ٧

إذا حضر المدعّى متأخراً إلى الجلسة تُنحّى قضيته جانباً، ويمكنه فتح المداولة بشأنها مؤخراً، وإذا أتى المدعى عليه متأخراً لأول مرة تؤجل القضية، وإذا أتى متأخراً لمرة ثانية يعين نائب عنه ويحاكم فى حضور النائب، وعلى سكرتارية الجلسة إعلام المدعى عليه بنتيجة المحاكمة، وله الحق فى الاعتراض عليها قبل انقضاء خمسة عشر يوماً تبدأ من لحظة إعلانها.

مادة ٨

على المشيخة العامة أن تدعو أعضاء المجلس للجلسة كتابة قبل انعقادها بثلاثة أيام، وعلى من لديه عذر يمنعه من الحضور فعليًا، عليه أن يخبر المشيخة بعذره قبل ٢٤ ساعة من انعقاد الجلسة.

مادة ٩

إذا ما أصدر المجلس الصوفى حكمًا فى قضية فلا ينظر فيها ولا تستأنف.

الفصل الثانى:

ما يتعلق بمشيخة الطرق:

مادة ١

لايصرح بتعيين شخص ما بصفة «شيخ طريقة» إذا لم يكن هذا الشخص ذا علم ومعرفة وكمال فى شخصيته.

مادة ٢

لايعين شيخ واحد لطريقتين.

مادة ٣

يعتبر مشايخ الطرق مستقلين عن بعضهم، لكلٍ طريقته، ولا يخضع أحدهم للآخر ولايكون لطريقة واحدة شيخان.

مادة ٤

تقوم التنظيمات الرسمية والقرارات الخديوية الصادرة فى يوم ٣ يوليو سنة ١٩٠٣ بحصر مهمة تعيين كل مشايخ الطرق فى مصر مهما كانت طبيعتهم فى المجلس الصوفى وتقتصر عليه، ولايحق لأى مؤسسة أخرى تعيين أى واحد منهم يتم عزله، ومن الآن فصاعداً لن يتم تعيين ولن يتم الاعتراف بشيخ إذا لم يعينه المجلس بغض النظر عما إذا كان الشخص من مشايخ السجاجيد أو من مشايخ الطرق الخلوتية أو ما شابه ذلك.

مادة ٥

يمكن إضافة طرق جديدة ويعترف بها رسميًا عندما لاتتشابه «الطريقة» الجديدة من حيث اسمها أو مصطلحاتها الفنية مع إحدى الطرق الموجودة فعلا والمعترف بها.

مادة ٦

عندما تصبح الطريقة بدون شيخ (يخلو المنصب بموت الشيخ) يحل محله ابنه الأكبر ويخلفه فى منصبه، ويخلف الابن الأكبر ابنه الأكبر فى حالة موته وهكذا، بشرط أن يكون من ذوى المعرفة وله موهبة تؤهله للتعيين، فإذا لم تكن هذه حالته فإن من يستكمل تلك الاشتراكات من بين أخوته أو من بين أقربائه يعين فوراً؛ فإذا لم يستكمل أحدهم هذه الاشتراطات فإن المجلس الصوفى يعين شخصًا مناسباً فى المنصب الشاغر أما إذا كان الشيخ الراحل قد ترك ابناً قاصراً فإنه يعين فى المشيخة ويعين له وصى مفوض يقوم بمهامه حتى موعد بلوغه السن القانونية.

مادة ٧

على كل شيخ طريقة أن يحوز أربعة سجلات (دفاتر) حددتها المشيخة العامة كالتالى:

- دفتر لنسخ المراسلات الصادرة.
- دفتر للمراسلات الواردة.
- دفتر به قائمة لكل نواب وخلفاء الطريقة وتواريخ تقلدهم المناصب.
- دفتر تسجل به الأحكام التى يقضى بها الشيخ فى المنازعات التى تجرى بين أعضاء الطريقة.

وعندما تصبح الطريقة بغير شيخ (بموته) تسلم هذه السجلات إلى باب المشيخة وبالتالى فإنه بعد أن يعين شيخ جديد تدفع إليه الدفاتر.

مادة ٨

يحظر بتاتاً أن يجعل أحد الأشخاص برتبة «خليفة» وهو حينئذ ليس على دراية ومعرفة متخصصة.

مادة ٩

على كل شيخ طريقة أن يعين خليفة فى المدن المختلفة والقرى من بين أولئك الذين هم على علم بقيادة الناس ويعين نائب فى «مركز» يكون له فيه مريدون كثيرون.

مادة ١٠

على كل شيخ طريقة أن يقوم بجولات بين خلفائه خلال العام وأن يفتش على أعمالهم وعن كيفية أدائهم للإرشاد الذى عهد به إليهم.

مادة ١١

ينبغى ألا ينعت نواب الطرق فى المناطق الريفية والنواحى بلقب «شيخ الطريقة» فيها ولكن يلقبون بلقب «نائب» تنفيذى.

مادة ١٢

لايصدر الشيخ «إجازة» لأحد إلا إذا وجده كفئاً لها وينبغى طبع الإجازات وأن تحوى معانى مضبوطة بالإذن والقواعد التى طبقًا لها يقوم الخليفة بإعطاء إرشاداته بدون تداخلات ولايجوز للشيخ أن يعطى خليفته إجازات دون أن تكون عليها أسماء محددة حتى لايوزعها لأى أحد يرغب فيه.

مادة ١٣

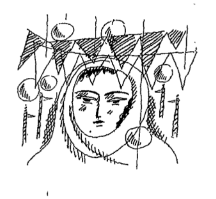
لايجوز لشيخ الطريقة أن يكلف مريديه بالتزامات مادية سنوية معتادة سواء على المريدين أو الخلفاء، ولكن يمكن له ولخلفائه أن يقبلوا ما يقدم إليهم كهبات تعطى بنفس راضية من الواهب بشرط ألا يكون لذلك علاقة بإحدى القضايا المعروضة عليهم أو ما يتعلق بتعيين أحد الخلفاء بالنظر إلى أنه لاتوجد رسوم تدفع فى مثل تلك الأمور.

الفصل الثالث

فيما يتعلق بوكلاء المشيخة:

مادة١

لكل مركز إدارى بالمحافظات «وكيل مشيخة» يعين من أفاضل وجهاء هذا المركز ولايكون لقبه الذى ينادى به شيخ مشايخ الطرق فى المنطقة التى يسكن بها



ولكنه ينادى بلقب «وكيل» المشيخة المنفذ وينبغى إخبار المديرية بتعيينه (إدارة المديرية التى ينتمى إليها المركز الذى يسكن به) كما ينبغى نشر ذلك التعيين فى عدد من الجرائد اليومية.

مادة ٢

لايعين من يكون نائباً لطريقة «وكيلا للمشيخة» مادام يحتفظ بمنصب النائب وتقلده لمنصب وكالة المشيخة مسموح به إذا تخلى عن منصب النائب.

مادة ٣

على وكلاء المشيخة أن يحتفظوا بسجلات الأحداث التى تتعلق بالصوفية.

وللوكلاء عندما تكون هناك حاجة ماسة الحق فى تعليق المنصب موقتاً حتى يتم إحالة القضية إلى الجهة المناسبة لهذا الأمر (تظهر الوكالات المناسبة فى مادة ١٣ من المرسوم الخديوى لائحة ٢ يونيو ١٩٠٣)

مادة ٤:

ينبغى على وكلاء المشيخة أن يرسلوا الأحكام التى يصدرونها فوراً واحداً بعد الآخر حتى يتمكن المجلس الصوفى من الاطلاع عليها، أما الأحكام التى قدم بصددها التماس فإن المجلس يحكم بما يراه مناسباً، فإذا كانت المدة التى يسمح خلالها بالالتماس «ضد الحكم العائد» قد انقضت وأصبح الحكم سارياً يكتب المجلس إلى الإدارة بتنفيذه إذا كانت القضية تتطلب ذلك وتبلغ المدة المسموح بها لإجراء الاستئناف ثلاثين يومًا تبدأ من يوم إعلان الحكم إذا كان الطرف المعنى حاضراً، أما إذا كان الطرف المعنى غائباً، يمهل ثلاثين يوماً من اليوم الذى تنتهى فيه المدة التى فى خلالها يكون الاعتراض ممكناً.

مادة ٥

على كل وكيل مشيخة أن يكون لديه سجلات كما فصّل سابقًا فى المادة الثانية من الفصل الأول لإنجاز ما يهمهم فى المركز التابعين له.

مادة ٦

على وكلاء المشيخة إعلام المشيخة العامة عن كل ضريح أو زاوية فى منطقتهم يصبح فيها المنصب شاغراً لكى يعين فيه شخص آخر.

مادة ٧

إذا صدر عن الوكيل أى انحراف أومخالفة للحقيقة وأصبحت الانحرافات بادية للعيان تصم أحد وكلاء المشيخة فإنه يفصل من منصبه.

مادة ٨

لا يرد وكلاء المشيخة الحكم فى القضايا التى تتعلق بالأضرحة فهذا يعد من اختصاص المجلس الصوفى.

الفصل الرابع:

فيما يتعلق بالأضرحة:

مادة ١

تقوم المشيخة - فيما يخص كل ضريح يتبع سلطة المشيخة الصوفية، بتعيين خادم أو شيخ خدمة وخدم طبقًا لما تكون عليه حالة الضريح ومتطلباته ولا يتم تعيين عدد أكبر مما تتطلبه سدانة الضريح.

مادة ٢

من كان مسئولا عن ضريح لمدة خمس سنوات فإن له الأولوية على الآخرين لتولى المنصب حتى ولو لم يكن من سلالة الولى المدفون بالضريح، وإذا لم تكتمل فيه تلك الشروط فإن لسلالة الولى الأولوية على الآخرين، ولا يتم تعيين شخص حتى تستكمل عنه إجراءات بحث واستقصاء كافية للتأكد من أن هذه الاشتراطات قد استكملت.

مادة ٣

تجمع النذور بواسطة شيخ الخدمة مع إبلاغ الخدمة (وهم الخدم والموظفون الذين لهم حق فيها) ثم تقسم تدريجيًا وترص ويفرج بين كل كومة ويتم حصرها فى نهاية كل شهر وتقسم فى أنصبة متساوية تخصص حصة من هذه الحصص للصرف على الاحتفالات فى

الأعياد الدينية التى تقام بالضريح ويوزع الجزء الباقى على شيخ الخدمة والخدم طبقاً لما تم بيانه فى مراسم التعيين.

الفصل الخامس:

فيما يتعلق بالشئون العامة:

مادة ١:

ليس للتصوف هدف إلا الحصول على المعرفة بالقانون وتطبيقه.

مادة ٢

يطرد من الطرق الصوفية كل من:

أولا: كل من يعرف باعتقاده بعقيدة مخالفة للشرع الإسلامى مثل نظرية الحلول والاتحاد والتحلل من الفرائض الدينية لأناس معينين أو ماشابه ذلك من عقائد.

ثانيًا: كل من عرف عنه أفعال مضادة ومناقضة للأعمال والسلوك المطابق للشريعة مثل ضرب إنسان بسلاح أو أكل الحشرات وماشابه، الذكر مع الرقص وإلقاء الشخص بنفسه على الأرض، وعدم استكمال كل حروفه، والغناء بأغان غير أخلاقية، وإقامة الزار بالأضرحة والأعمال المشابهة.

مادة ٣

ينبغى أن يكون الذكر الصوفى: تفكراً فى الله وجلاله والنطق بذلك صراحة ووضوحًا واقفين أو جالسين بخشوع وكرامة وفى حضور الخلفاء الذين لديهم إجازة من مشايخهم.

مادة ٤

يجب على كل شيخ طريقة وعلى كل خليفة أن يحضرا معًا مع المريدين فى ليلة أو أكثر من كل أسبوع إلى زاوية أو مكان خاص لذكر الله تعالى وتسبيحه، وعلاوة على ذلك يتم إعطاء التعليمات والإرشادات بعد ذلك، ويسمح للشيخ أو الخليفة أن يعين واعظاً للحلقة يعرف شيئاً عن العقيدة والسلوك القويم ليرشدهم إلى الصراط المستقيم.

مادة ٥

يلغى مبدأ الأقدام، المتعارف عليه فى الطرق فى المناطق الريفية.

مادة ٦

يمكن لكل شخص بإقامة مولد وتنظيمه إذا ثبت قيامه بفعل ذلك لمدة لا تقل عن خمس سنوات، ومن الأمور الأساسية أنه لاينبغى أن يقوم بجوار المولد أو موقعه الملاصق أى شىء يناقض السلوك القانونى مثل الألعاب والملاهى وماشابه.

مادة ٧

تحظر كافة المواكب نهاراً، عدا التى يصرح بها باب المشيخة وينبه أنه فى المواكب لاينبغى لأحد أن يمتطى الخيل إلا مشايخ الطرق أو نوابهم، ومن الضرورى ألا يصاحب المواكب أى شىء يخالف السلوك القانونى، ويكون ترتيب الطرق إذا أتت معًا فى أى موكب كالتالى:

١- المرازقة الأحمدية ٢- الكناسية الأحمدية ٣- المنايفة الأحمدية ٤- السلامية الأحمدية ٥- الإمبابية الأحمدية ٦- الحلبية الأحمدية ٧- التسكيانية الأحمدية ٨- الشعيبية الأحمدية.

مشاهد من عالم الموالد:

عالم الموالد ملىء بالأقطاب والأولياء والمجاذيب والكرامات.. قدر امتلائه بالبسطاءوالفقراء والمسحوقين!.. لوحة كرنفالية باهرة الألوان زاخرة بالغرائب..

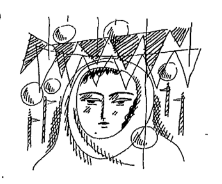
ولكل مولد طابعه المستقل.. سماته الخاصة، بالقياس إلى موقعه، وتفوق النشاط الدينى والتجارى، وأعداد الزوار.. وظاهرة بارزة بأحد الموالد قد تنعدم تماماً فى مولد آخر.

وبالإضافة إلى المريدين والدراويش، هناك أيضًا المحبون ممن يلتمسون بركة الولى، ثم جماعات من الشباب، همها الأول قضاء وقت ممتع مسل!.. ومنهم من يشد الرحال إلى مولد معين، ومنهم من ينتقل إلى عدة موالد أخرى سواء بالقاهرة أو بوسط الدلتا أو بأقاصى البلاد، حتى أصبحت بالنسبة لهؤلاء: تقليداً متبعاً أو عادة سنوية..

والموالد بصفة عامة، تمثل أهم مناسبات تجديد العلاقة وتوثيقها بين أتباع الطرق الصوفية من خلال الولى المحتفى بمولده، وبعض الأولياء يرتبط الاحتفال بمولدهم بإحدى الطرق الصوفية، وأولياء آخرون يفوق الاهتمام بهم حدود طريقة صوفية معينة.

ومولد الإمام الحسين هو أشهر موالد القاهرة، وكان الاحتفال به يستمرمدة أسبوعين، ثم تقلصت مدة الاحتفال إلى أسبوع واحد فقط، لدواعى الأمن، والليلة الختامية يوم الثلاثاء، ويبدو الجامع كتلة من الأنوار المبهرة، وتنتشر السرادقات حوله وفى ساحته وفى المنطقة المحيطة به، وتظل المطاعم والمقاهى تستقبل روادها طوال ٢٤ ساعة، مع غروب الشمس. ليس هناك موطئ لقدم، ضجيج الميكروفونات يتصاعد من جميع السرادقات، بقراءة القرآن والخطب والإنشاد، تتداخل الأصوات الصاخبة وتتدافع الأجساد المتلاصقة، حلقات الذكر تنتشر من داخل المسجد إلى ساحته والشوارع الجانبية، روائح البخور والعطارة والشواء تتضوع فى الأجواء شوادر الحمص والحلوى بأنواعها تشارك بالإعلان عن بضاعتها فى الضجيج العام! باعة الشاى على الأرصفة، وباعة المسابح والطراطير الملونة ولعب الأطفال.. وبصعوبة تتخلص من إلحاح الجميع!.. وعقب صلاة العصر، من يوم الليلة الختامية، تتوافد مواكب الطرق

مـــــوالد مصر المحروسة



الصـوفيـة.. أبرزها «زفـة» الرفـاعيـة والحامدية الشاذلية والسعدية، وعلى رأس الزفة «الخليفة» ممتطيًا حصانًا أبيض، وبين البيارق والرايات التى تميز كل طريقة، تتم الدورة مع التهليل والإنشاد الجميل والزغاريد.. مولد الحسين باختصار شديد هومهرجان شعبى صاخب بكل ما تعنيه الكلمة من دلالات!

وتكاد تتشابه الصورة بالنسبة لمولد السيدة **زينب**، عقيلة بنى هاشم وأم العواجز و«رئيسة الديوان» حيث تمتد السرادقات الصاخبة وحلقات الذكر والأنشطة الترفيهية كالرماية ببنادق الرش وألعاب السيرك والسحر والمراجيح، من الميدان وشارع بور سعيد إلى الحوارى المحيطة بالمسجد.. وصخب الزحام والضجيج فى الليلة الختامية يفوق الوصف!

وفى مولد «نفيسة العلم» تنتشر السرادقات بالميدان والشوارع الجانبية، وتستخدم الأحواش بمنطقة المقابر كمطابخ وأماكن للإقامة، إلى جانب الخيام المنصوبة بين المقابر، فرق الإنشاد والموسيقى وحلقات الذكر، وسرادقات إطعام الزوار، وهنا وهناك ترى الأضاحى المنذورة للسيدة نفيسة، وباعة الشاى والحمص والحلوى والفول السودانى وتسجيلات الإنشاد الدينى والطراطير والقبعات الملونة والترمس..

وبينما أحد المجاذيب يتمتم بعبارات غامضة.. فجأة ينطلق عدد من الرجال والشباب والنساء ـ من جميع الاتجاهات ـ حاملين بأيديهم ما صادفهم فى طريقهم، لنصرة أصحاب مقهى بجنوب المسجد فى معركة حامية غير متكافئة، وبعد مطاردة الخصوم والتفانى فى «أداء الواجب» عادوا جميعًا هؤلاء «الأنصار» يتساءلون فى بساطة شديدة عن «سبب الخناقة»!!

ومشهد لعربات «الكارو» التى تغص بالنساء والأطفال، والبهجة تغمر الجميع، فى طريقهم إلى منطقة المقابر.. حيث مولد «**سيدى زين العابدين**» وتذكرت موقف شيخ المؤرخين «**الجبرتى**» الرافض والناقد لما يحدث فى الاحتفالات بموالد الأولياء واعتبرها من «الحوادث البدعية» فى حديث عن : عثمان أغا المتولى أغات مستحفظات، عندما قام بتجديد «مشهد الرأس» وهو رأس **زيد ابن على زين العابدين بن الحسين ابن على بن أبى طالب** ـ رضى الله عنهم ـ ويعرف هذا المشهد عند العامة بزين العابدين، ويقصدونه بالزيارة صباح يوم الأحد «.. فلما كانت الحوادث ومجىء الفرنسيس أهملوا ذلك وتخرب المشهد وأهيلت عليه الأتربة، فاجتهد **عثمان أغا** المذكور فى تعمير ذلك، فعمره وزخرفه وبيضه وعمل به سترًا وتاجًا ليوضعا على المقام، وأرسل فنادى

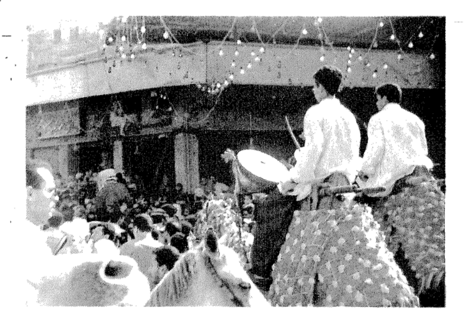
على ـ أهل الطرق الشيطانية! ـ المعروفين بالأشاير وهم السوقة وأرباب الحرف المرذولة الذين ينسبون أنفسهم لأرباب الضرائح المشهورين كالأحمدية والرفاعية والقادرية والبرهامية، وأكد فى حضورهم قبل الجمع بأيام، ثم إنهم اجتمعوا فى يوم الأحد خامس عشرينه (رجب ١٢٢٥هـ) بأنواع من الطبول والزمامير والبيارق والأعلام و(الشراميط) والخرق الملونة والمصبغة، ولهم أنواع من الصياح والنباح والجلبة والصراخ الهائل، حتى ملئوا النواحى والأسواق وانتظموا وساروا وهم يصيحون ويترددون ويتجاوبون بالصلوات والآيات التى يحرفونها وأنواع التوسلات ومناداة أشياخهم المنتسبين إليهم بأسمائهم كقولهم برفع الصوت وضرب الطبلات: يا هو ياهو يا جباوى ويا بدوى ويا دسوقى ويا بيومى، ويصحبهم كثير من الفقهاء والمتعممين والأغا المذكور راكب معهم، والستر المصنوع مركب على أعواد، وعليه العمامة مرفوعة بوسط الستر على خشب، ومتحلقين حوله بالصياح والمقارع يمنعون أيدى الناس الذين يمدون أيديهم للتمسح والتبرك... ولم يزالوا سائرين على هذا النمط والخلائق تزداد كثرة حتى وصلوا إلى المشهد خارج البلدة.. وصنع فى ذلك اليوم والليلة أطعمة وأسمطة للمجتمعين وباتوا على ذلك إلى ثانى يوم»!



ـ خليفة «السيد البدوى» يتصدر موكبه.



ـ فى «زفة» خليفة السيد البدوى.



ـ قارعو الطبول والدفوف على الجمال المزدانه فى «زفه» خليفة السيد البدوى.



- ضـريح الشـيخ إبراهيم الدسوقى بدسوق.

– التماس البركه على أكوام الحمص فى مولد الست دميانه.

– «فتح عينك تاكل ملبن» والطراطير الملونة فى مولد السيدة نفيسة!

– فى مولد القديس «مار جرجس».



ـ صـــالون المطاهر بحى بولاق أبى العلا.

– فى مولد سيدى على زين العابدين.



ـ ألعاب التسليه فى مـولد
«الإمام الشافعى» .

ـ القوال وبطانته فى مولد
أبى الحجاج الأقصرى.



- الحاخام يذبح خروفاً طبقاً للشرعية اليهودية في ضريح أبو حصيره بدمنهور.



- محمد توفيق البكرى أشهر من تولى نقابة الأشراف - عام ١٨٩٨ .

- جانب من النشاط التجارى فى مولد السيد البدوى.

ـ فى مولد الأنبا «برسوم العريان» بالمعصره.



وفى مولد «الإمام الشافعى» الذى يتخذ مظهر العيد الشعبى، فإلى جانب نشاط الطرق الصوفية الملحوظ، وحلقات الذكر والإنشاد هناك أيضاً جو من البهجة يشيعه النشاط الترفيهى كتزيين المسجد والضريح والمحال والمنازل وانتشار السرادقات المخصصة للذكر والفرق الموسيقية وألعاب الملاهى والتسلية، والخيام المتناثرة التى تستقبل الزوار بمظاهر من الحفاوة والدعوة لتناول الطعام واحتساء الشاى وتدخين المعسل!..

وفى مولد «سيدى حسن الأنور» ومولد «السيدة سكينة» وهما من الموالد التى تستمر لثلاثة أيام فقط، نشاط الصوفية بها محدود إلى حد ما، ويميزها الفرق الموسيقية المتجولة على عربات الكارو، تتلقى «نقوطاً» من المشاهدين، وحلقات لرقص الجياد على أنغام المزمار..

وستظل المظاهر والتقاليد المتوارثة فى موالد، سواء بالمدن أو القرى، بالرغم من التأثيرات العصرية فى مختلف مجالات الحياة، وستستمر لأنها تلبى حاجة متأصلة عند العامة من الناحيتين الدينية والاجتماعية..

وفى موالد الأقاليم، بوسط الدلتا، كمولد «سليم أبو مسلم» ببلبيس، ومولد «أبو المعاطى» ومولد «أبو خليل» بالزقازيق، ومولد «سيدى سالم» بسنتريس منوفية، ومولد «أبو العباس» ومولد «سيدى عمر جعفر» بمركز الباجور، ومولد «الشيخة شلباية» بسبك الضحاك، ومولد «أبو غانم» بمنية سمنود.. على سبيل المثال، فيغلب عليها طابع حياة الريف، فتسهم العائلات الثرية وبعض الهيئات الحكومية فى إقامة السرادقات، ويتولى الإشراف على الاحتفالات والخدمة وكلاء المشيخة العامة للطرق الصوفية.. وقبيل بدء الاحتفال بعدة أيام، نلحظ وفود المريدين وممن يطلق عليهم «الموالدية» الذين يهبون أنفسهم لحياة التجوال بين الموالد، تزدحم بهم القرية أو المركز، شيئاً فشيئاً، يصطحبون خيامهم وبعض الأغطية البالية ومواقدهم ونساءهم وأطفالهم، وتأخذ المراجيح وعربات القنص بالبنادق ودق الطارة، أماكنها، وأكشاك الحلاقين لإجراء عمليات الختان، كذلك سرادقات السيرك والغوازى والحواة والأراجوز، ويبلغ صخب الزحام ذروته ـ كالمعتاد ـ فى الليله الختامية أو «الليلة الكبيرة»..!

وفى الفيوم، يحتفل شعبها بأوليائه فى يوم الاحتفال بمولد النبى، وتزدان الشوارع بأبهى الألوان والأنوار، وموكب الطرق الصوفية يطوف بكل مقامات الأولياء التماساً لبركتهم، وشيوخ السجاجيد يتصدرون الموكب راكبين الإبل بالجلباب الأبيض والعقال البدوى، تزين صدورهم أوشحة باللون الذى يميز كل طريقة..

ومن الأولياء المشهورين بالفيوم، الشيخ «أبو الحمل» والشيخ «جاد الحق» الذى يطلى جدران ضريحه بالحناء!

ويأتى على رأس هؤلاء «سيدى على الروبى» الذى يحتفل بمولده فى النصف الأول من شعبان، وينسب إليه كثير من الكرامات، منها أنه تنبأ للسلطان الظاهر برقوق بتولى حكم مصر، وأنه أنقذ المدينة من الدمار خلال الحرب العالمية الثانية، ببركته التى حولت مسار القنابل إلى بحر يوسف!

وتوهب النذور باسمه، وتنتشر الخدمة فى ساحة مقامه بتقديم الطعام والشراب، وحلقات الذكر والإنشاد.. ويتميز مولد الروبى بالإقبال الجماهيرى الضخم من مختلف الطوائف، مسلمين وأقباط أيضاً، وتنتشر به ظاهرة ختان الأطفال، وحلق شعر رءوسهم ثم يؤخذ جزء منه فيلقى به فى بحر يوسف، والباقى يحتفظ فى شق جدار من أركان المنزل!

هناك أيضاً «الشيخة مريم» التى يحتفل بمولدها مرة فى يوم شم النسيم والأخرى فى ذكرى مولد النبى، وقد اشتهرت ببركتها فى الشفاء من العقم!

وفى مركز مغاغه بالمنيا، وعلى وجه التحديد بقرية «بنى واللمس» على البحر اليوسفى، يشتهر مقام سيدى «حسن أبو رايتين» ويزعم أهل القرية المذكورة أنه كان مدفوناً بقرية «الجرنوس» ثم طار بنعشه ليدفن فى قريتهم! ويروى عنه كثير من الكرامات، ويعتقدون أنه يحرس القرية ويحفظها من السرقات وعداوات الدم ! ويلجئون إليه لرفع المظالم وللعلاج من الحالات المرضية المستعصية والرغبة فى الإنجاب!

ويبدأ مولده فى غرة ربيع الأول، مع بدء الاحتفال بالمولد النبوى، حيث تنصب أكشاك أو ما يسمى بـ «الفرش» لبيع الحلوى والفول والشاى والمأكولات، وألعاب الملاهى والقمار.. ويصحب رب كل أسرة أسرته للإقامة حيث المولد عدة أيام، ويخرج سدنة الضريح مع شباب القرية حاملين «بيرق» الشيخ أبو رايتين، يطوفون به أمام كل منازل القرية، فيخرج لهم كل منزل «العادة» بين قرع الدفوف والطبول.

هناك فى صعيد مصر، تكثر ظاهرة «الدورة» كتقليد متبع فى موالد الأولياء، حيث يطاف بالكسوة الجديدة للمقام فى موكب صاخب، ويعد من الأحداث المهمة التى يترقبها الجميع بكل الشوق، وتتخذ شكل المحمل أو الهودج، حيث توضع الكسوة على قوائم خشبية فوق ظهر جمل، وقد يوضع تحتها مصحف، أو يجلس الخليفة تحتها ويرفع إليه الأطفال ومئات من الأيدى تحاول لمس

الكسوة لنيل شيء من البركة!.. ويشاهد هذا الموكب أو الدورة، فى مـــولد «السلطان الفرغل» بأبوتيج، وسيدى «أبو الحجاج» والشيخ «موسى» بالأقصر، والشيخ «على» بأسوان و«أبو الحسن الشاذلى» بطريق عيذاب.

ويتميز مولد «أبو القمصان» بالقرنة.. بطقوس «الدوسة» الفريدة من نوعها، حيث يجلس المريدون القرفصاء فى صف طويل، قابضين بأسنانهم وأيديهم على سكاكين طويلة، ثم يخطو «الشيخ عبدالله» الخليفة، على هذه السكاكين، مستنداً على رجل من كل جانب.. وبعض الدراويش يدخلون سيوفاً وأسياخاً حديدية فى بطونهم وأفواههم!.. ويعتقد الشيخ أن بعض الأولياء يحضرون طقوس الدوسة هذه.. وربما يحضرها أيضا رسول الله ذاته!

زفة المولد فى بورسعيد:

حوالى الساعة الرابعة، من يوم السبت ٢٠ أغسطس ١٩٩٤، بدأت شوارع بور سعيد تخرج أثقالها من النساء والأطفال والشباب، فى جماعات أتت من كل صوب، تجاه طريق البحر وميدان الشهداء، محملين بأشواقهم والبهجة تغمر كل الوجوه، فى مشهد احتفالى رائع لايتكرر إلا مرة واحدة فى العام، اختفى من حياة سكان العاصمة، لكن من الواضح أن سكان الأقاليم، وريف مصر قد حملوا على عاتقهم مسئولية استمرار الظواهر الثقافية المصرية، شديدة الخصوصية..!

باعة الحلوى والحمص وحب العزيز والذرة المشوية والدندرمة والفشار، اصطفوا بعرباتهم على جانبى الشوارع التى سيمر بها موكب المولد، شعب بور سعيد تجمع بمختلف طوائفه بحدائق ميدان الشهداء، والشوارع المؤدية إليه، صخب الزحام يزداد شيئاً فشيئاً.. صعدت إلى أعلى مكان من نافورة رخامية أمام مجمع محاكم بور سعيد، حتى يمكننى تثبيت هذه اللحظه الزمنية فى بعض الصور التذكارية.. من بعيد.. بدأت تظهر الرايات والبيارق فى طريق البحر، و«الزفة» تزحف فى بطء تجاه الشرق، خلف مبنى الأمن وديوان المحافظة، حتى سور قناة السويس، ثم عادت غرباً، من شارع أحمد عرابى إلى ميدان الشهداء.. حيث توقفت فى الساعة السادسه والنصف، فى مقدمة الزفة: فرقة للأمن المركزى، يليها أربع سيارات مرسيدس بيضاء تحمل ضباط الشرطة، ثم عربات المطافئ والإسعاف، وسيارتان للبحرية، ثم فرق الدراويش وطوائف الصوفية، كل طريقة تميزها الأعلام والبيارق باللون الذى اشتهرت به، أربع نماذج للكعبة محمولة على سيارات، يحيطها أطفال يرتدون الملابس العربية، كما تعود كبار التجار بالمدينة، المشاركة بسيارات مغطاة بالزهور والورق الملون، فى أشكال زخرفية رائعة يتوسطها اسم «محمد» أو كلمة التوحيد، ونماذج ضخمة لعرائس المولد، وكل سيارة تصاحبها فرقة إنشاد، زغاريد وغناء ورقص ومحاولات للإمساك برايات الصوفية وتقبيلها التماساً! للبركة .. فى الساعة السابعة والنصف، تتحرك الزفة، عقب وصول ركب محافظ بور سعيد إلى مسجد «العباسى» بشارع محمد على، حيث بدأت مراسم الاحتفال الرسمى بعد أداء صلاة المغرب...



مولد السيد البدوى

«.. وهل أحد يجهل سيدى أحمد رضى الله عنه، إن أولياء ماوراء البحر المحيط وسائر البلاد والجبال يحضرون مولده»!

هكذا قال الإمام «الشعراني» بعد أن أشار إلى أطفال الهند الصغار «الذين لايحلفون إلا ببركة سيدى أحمد رضى الله عنه»!.. ثم أورد رواية شيخه «محمد الشناوى».. أن شخصًا أنكر حضور مولده:

«فسلب الإيمان، فلم يكن فيه شعرة تحن إلى دين الإسلام، فاستغاث بسيدى أحمد رضى الله عنه، فقال بشرط ألا تعود، فقال نعم فرد عليه ثوب إيمانه»!.. وأضاف السيد البدوى قولته الشهيرة: «وعزة ربى، ما عصى أحد فى مولدى، إلا وتاب وحسنت توبته»!!

كما أشار المؤرخ الشيخ «الجبرتى» إلى مولد السيد، باعتباره عيداً سنوياً، يقصده الناس من كل صوب، ابتغاء التجارة والبركة والتسلية! وهذا المهرجان الاحتفالى الضخم، لايقارن به احتفال بمولد آخر فى مصر عامة، ويبدأ الإعداد لهذا المولد الكبير قبل أسابيع من موعده..

ففى أول شهر سبتمبر من كل عام يجتمع «المجلس الأعلى للمولد الأحمدى» المكون من محافظ الغربية، ومديرى الإدارات الحكومية، وخليفتى السيد البدوى، وشيخ الجامع الأحمدى، من أجل تنسيق دور الأجهزة المحلية فى اتجاهات محددة كتوفير المياه والكهرباء، والحفاظ على الصحة العامة، وتحقيق سيولة المرور، وتشديد الإجراءات الأمنية والالتزام بالآداب العامة، وتصدر «التوجيهات» الرسمية.. وفى النهاية، يظهر المولد وكأنه أعد دون تخطيط أو تعاون فى سبيل إخراجه، بل يذكر أن المولد تم بفضل «كرامات» السيد البدوى!

أما الأثرياء من محبى «أهل الطريق» ومشايخ الطرق، فيشرعون فى الاستعداد للمولد، وتجهيز المؤن اللازمة من لحوم وأرز وشاى وسكر، لإطعام الإخوان وعائلاتهم والضيوف.. وإذا لم تمتلك إحدى الطرق سرادقًا خاصًا بها فيتم الاتفاق مع محلات «الفراشة» لإعداد سرادق أو خيمة كبيرة، كما يتم ترتيب نقل الأطعمة وكيفية تجهيزها..

النشاط الاقتصادى:

أبرز مظاهر الإعداد للمولد، ما يقوم به تجار طنطا ورجال الأعمال من تجهيز للسرادقات مختلفة الأحجام، وتزيين واجهات المنازل المحيطة بالمسجد الأحمدى، وأقواس من أقمشة السرادقات بألوانها المميزة، تمتد أمام محلات الحلوى إلى عرض الطريق، مزودة جميعها بمكبرات الصوت الصاخبة، التى تعلن عن منتجاتها ومحاولات جذب رواد المولد بشتى الوسائل، وقيام بعض العاملين التابعين لكل محل بالوقوف فى طريق الزوار، ووضع قليل من الحمص الفاخر فى أيديهم - تبركًا - مع الوعد بالشراء عقب إتمام الزيارة!

ويستمر ضجيج الميكروفونات، وكأننا فى احتفال تنكرى مجنون.. تذيع الأناشيد والمدائح الدينية، هذا بالإضافة إلى ما يقوم به الباعة المتجولون الذين ينصبون مناضد خشبية، عليها أكداس من الحمص والحلوى والسكر النبات، وعلى زائر السيد أن يشترى، كل حسب قدراته، فهى عادة وتقليد مصرى متوارث أن يحمل هذه «البركة» إلى بيته، وأن يهدى منها إلى الأحبة المقربين، وهذه العادة، وهى أصل المثل الشائع «رجع من المولد بلاحمص»!

وأكثر الأطعمة تداولا فى هذا المولد: الكباب والكفتة، والسمك المشوى، طواجن الخضار باللحمة والفول والفلافل، والكشرى، والسجق، والبطاطا، وكل ذلك يباع فى محلات متخصصة أو على «عربيات اليد».. بالإضافة إلى أطنان من أعواد قصب السكر، المكدسة على الأرصفة، والفول السودانى وثمار جوز الهند..

وبالنسبة لسرادقات الصوفية، فإن أبرز الأطعمة هى الثريد أو «الفتة» بلحم الضأن المسلوق، وهى فرصة رائعة لفقراء الريف لالتهام أكبر قدرٍ من اللحوم!.. بالإضافة إلى الخضروات المطهوة وسقط الذبائح، والجبن القديم (المش) والبيض والقراقيش..

أما أهم المشروبات، فهى الشاى والمياه الغازية والقهوة والقرفة والكركديه وعصير القصب والبوظة!

وبخلاف الأطعمة والأشربة، تنتشر محال بيع الأدوات المنزلية، من النحاس والألومنيوم والبلاستيك، وتجارة لعب الأطفال والطراطير والطبل والبخور والحلى المقلدة وشرائط المدائح والذكر والعطور زهيدة الثمن والمياه الغازية.. كما يعتبر سكان الريف أن فترة المولد هى خير الأوقات وأنسبها لإجراء ختان الأولاد، والبركة، تشمل جميع حالات البيع والشراء!

حضور المولد من مظاهر التقوى!

تنازع العلماء أمر «الموالد» بين التحليل والتحريم، والتحفظ والإنكار، فهى ليست من الدين الذى أكمله الله لنا، وتتنافى مع ما أمرنا باتباع الرسول فيه، والحق يستدل عليه بالبراهين الشرعية، والموالد «بدعة»، لاتخلو من المنكرات والآثام، وعودة إلى مظاهر الوثنية وتقديس الأشخاص!

والبعض يرى فى زيارات الأضرحة وحضور الموالد، أنها مظاهر التقوى والطاعة، بينما يذهب بعض غلاة المتصوفة إلى أنها فرض مقدس!

والتخلف عن حضور مولد السيد البدوى، يجلب سخطه وغضبه على



مريديه وأتباعه، وتتوارد الحكايات عن أناس تقاعسوا عن حضور المولد، فما كان من السيد البدوى إلا زيارتهم وعتابهم أو عقابهم!

ويروى عن الإمام «الشعرانى» أنه لم يرغب ذات سنة فى الذهاب إلى المولد، فجاءه السيد البدوى فى المنام:

«.. كان يحمل عصا، جريدة نخل خضراء، يستدعى الناس من كل أنحاء المعمورة، فيتوافدون من خلفه وعن يمينه وعن شماله، أمم لاتعد ولا تحصى، ومر الموكب أمامى، وسألنى السيد أحمد البدوى: هل ستأتى معنا؟ فأجيب بأنى مريض، فقال: المرض لايمنع المريد الحق من الحضور، وأرانى حشداً من الأولياء، الأحياء منهم والأموات، جميعهم ذاهب إلى المولد، ثم أرانى جمعًا من أمراء الفرنجة، مصفدين فى الأغلال، زاحفين على أردافهم. فقوى ذلك عزيمتى للذهاب، وقلت له: إن شاء الله سأحضر، فقال: ينبغى أن يكون لديك شئ يؤكد عزمك على المجىء، ثم عيّن علىّ أسدين يحاكيان الأفيال ضخامة وقتامة، قائلا لهما: لاتدعانه حتى تسلمانه»!

وهذه القصة، ليست فقط حجة فى حضور المولد، حتى لأمراء الفرنجة الأذلاء المقيدين فى الأصفاد، وإنما يمكن اعتبارها أيضًا «دعاية طيبة» لإظهار تفوق الطريقة الأحمدية على نظائرها، وما للسيد البدوى من تأثير عظيم ومكانة رفيعة، تجعل سائر الأولياء يحتشدون لشهود مولده!

ساحة الجامع الأحمدى:

ضريح السيد البدوى ومسجده، يشهدان نشاطاً مكثفاً قبل المولد وخلاله، فتزين ساحة الجامع والميدان بأعلام ورايات الطرق الصوفية، وبالسرادقات الضخمة، وتعقد حلقات الذكر عقب صلاة العشاء، وطوفان الزوار لاينقطع وحركتهم الهادرة لاتهدأ.. رجال ونساء وأطفال يتدافعون نحو ضريح السيد وصيحات يتجاوب الجميع: «مدد يا شيخ العرب.. يا سيد، وواسعى وصلى ع النبى، والمدد.. يا أهل المدد، وشى الله يا سيد.. نظرة»! ومنهم من يتشبث بالضريح، معانقاً ومقبلا، ومن لم يستطع الوصول إليه، يقف ملوحاً بيديه، متمتماً بالدعاء وقراءة الفاتحة، ومنهم من يخر مقبلا عتبات الضريح، ومن الرجال من يخلع شاله ويربطه فى المقصورة، والبعض يكتفى بلمس المقصورة ثم يمسح بيديه على وجهه وصدره، والجميع فى حالة من النشوة والوجد!

ويحظى الحجر الموضوع فى الركن الشمالى الشرقى، باهتمام الزوار، فالجميع يحاولون لمسه جلبًا للبركة، وهو من الصخر وعليه آثار قدم غائرة يقال إنها قدم النبى!

وفى الليالى الأخيرة للمولد، يصل الزحام إلى ذروته، داخل الجامع والساحة والميدان والشوارع المحيطة به، ومحاولة النفاذ إلى الضريح بين هذه الأمواج البشرية الهائلة هو ضرب من المستحيل!

آلاف من عائلات المريدين والمحبين، افترشت الأرض بالبطاطين ومفارش قديمة وحصر وسلال الطعام ومواقد الكيروسين وبرادات الشاى، والمساجد المجاوره فتحت أبوابها لـ «ضيوف السيد».. والحى العتيق يغص بالزوار، فى الشوارع الضيقة والأزقة والحارات، وفى بعض الأحيان، يتخذ بعض الزوار مجرد ساتر من الأقمشة، مثبت على قوائم خشبية خفيفة، والبعض يفترش حصيرة ويلتحف ببطانية، ويجلسون عائلات ومجموعات يحتسون الشاى ويدخنون الجوزة أو الشيشة، بينما تنتشر حلقات الذكر فى كل ركن، وبعض الزوار يقيمون فى مساكن أقاربهم أو أصدقائهم، وكبار التجار يستضيفون أثرياء الريف، الذين يأتون ومعهم الخيرات من خراف نذرت لمولد السيد، وفواكه وغلال، وقد يدعون بعض الفقراء إلى ولائمهم ليشاركوا طيبات ما رزقهم الله، وفى شارع البحر، قلب المدينة، منتزه كبير خصص جزء منه لتقديم

عروض السيرك القومي، ومعرض صناعي تجاري، ومسرح لتقديم عروض الفرق الفنية الإقليمية، عن الحياة في مصر زمن السيد البدوي، أو تتناول سيرته الذاتية باعتباره رائداً وطنياً!

المولد في «سيجر»:

وهي منطقة مفتوحة تفصل بين المدينة والقرى، تضم مساكن خاصة وأملاك لوزارة الأوقاف، مخصصة للسيد البدوي، ويشق المنطقة الزراعية، طريق ترابي يربط الريف بمدينة طنطا، طوله نحو نصف الكيلومتر يحتله طوال المولد: الباعة المتجولون يعرضون الحمص والحلوى ولعب الأطفال، وألعاب الحظ والرماية وعروض الألعاب السحرية، وفرق الإنشاد الديني، واستعراضات راكبي الدراجات البخارية، وللأطفال المراجيح وصندوق الدنيا وباعة الأطعمة، والسلال، والأواني الفخارية، والمصنوعات الجلدية والحلي المقلدة، وبعض الباعة من المنطقة نفسها أو ما حولها، والآخرون أتوا من أقاصي الصعيد وبعض محافظات الدلتا، وعندما ينفض المولد، يشدون الرحال إلى دسوق ومولد سيدي إبراهيم الدسوقي!

وإلى الغرب من طريق سيجر، أرض زراعية يطلق عليها الساحة أو الملأة، ومع بداية الأسبوع الثاني للمولد، تحاط بالسرادقات الضخمة، المزينة بالأعلام والبيارق، وفي بعضها ساتر من قماش الخيام، يفصلها إلى قسمين، ويخصص قسم منه للنساء وإعداد الطعام، وتزود بمصابيح كهربائية ومكبرات للصوت، وتقوم البلدية بتجهيز المولدات الكهربائية الضخمة المتنقلة بالإضافة إلى الخيام الصغيرة، التي تنصب كل عام في المكان نفسه بحكم «العادة» مرتبة على هيئة مربع ناقص ضلع، في مواجهة الشرق، وينصب أمامها «ساري» السيد البدوي الذي تروى عنه حكايات، منها أن النبي - ﷺ - والسيد البدوي يزوران الساحة، في الليلة الختامية للمولد، ويشاركان المريدين في أذكارهم، فيهتز الساري وينحني في تلك اللحظات!

ويروى أيضاً أن جميع الأولياء، في تلك الليلة، يجتمعون حول هذا الساري، مشاركين الأتباع والأحبة في حلقات الذكر، لتشمل البركة الجميع!

وأكبر السرادقات في الساحة هو المخصص لمديرية أوقاف الغربية، وفيه تتم مراسم ختام المولد في الليلة الكبيرة، ويبلغ عدد الطرق الأحمدية اثنتين وعشرين طريقة، أربع عشرة طريقة منها هي المعترف بها من المجلس الأعلى للطرق الصوفية، وهي التي يخصص لها «خيام الخدمة».. هذا لايمنع باقي الطرق الأحمدية - التي هي أشبه بمجموعات أو روابط صوفية محلية - من تقديم الخدمات تجاه «الأخوة» والضيوف.

«شيخ السجادة» يتصدر السرادق، جالساً على كرسي وثير نسبياً، يحيط به نوابه، مشاهداً وموجهاً للذكر الذي يؤدى أمامه، مستقبلا لوفود الأتباع والمريدين، يتقدمون فرادى لتحيته وتقبيل يده، والبعض يقدم إليه هدايا رمزية مثل الهبات المالية وزجاجات العطر وخراطيش السجاير، وقد يأتي بعض المريدين بأصدقائهم ليعرفوهم بالشيخ، وهي مناسبة لتجديد العهد، وتتيح للمريد أن يلتقي شيخ الطريقة وينال البركة، وجهاً لوجه ويداً بيد، دون وساطة نائب الطريقة، وعلى حسب مقدار الحفاوة وكرم الضيافة، يمكن جذب وضم أعضاء جدد، ولابد أن يتمتع شيخ السجادة بسمات الرهبة وقوة النفاذ إلى قلوب أتباعه، وليس لأحدهم أن يرفع رأسه أو يتحرك دون إشارة من الشيخ، المرشح أن يدفن عقب موته كـ «ولي» ويصبح قبره مزاراً، وينشر بركاته على أنحاء قريته وما يجاورها، وتروى عن كراماته الأساطير!

موكب الشناوية أو «ركبة الحمارة»!

في اليوم الأخير من المولد، عقب صلاة العصر من يوم الخميس، يبدأ الموكب من أمام الجامع الأحمدي، يقوده خليفة السيد البدوي ممتطياً جواده، وسط مجموعة من ضاربي الدفوف على ظهور الجمال، وفرقة حرس شرف عسكرية، ومجموعات من الطرق الأحمدية، حاملة الأعلام والبيارق، متجهين جميعاً إلى جسر سملود، حيث موقع المدخل القديم لمدينة طنطا، وهناك ينتظرون وفد الطريقة الشناوية، القادم لتحية وفد الخليفة.

وهذا اللقاء، أصبح تقليداً متبعاً لإحياء ذكرى حدث قديم، فقد عزم مؤسس الطريقة الشناوية الشيخ «محمد الشناوي» على السفر إلى طنطا، وإعلان ولائه لسيدي «عبدالعال» أول خليفة للسيد البدوي، فامتطى حماره في سفره هذا. وفي كل عام، يقود خليفة الشناوية موكبهم، فيطوف بقرى طنطا أولا، ثم يتجه إلى مكان اللقاء. وعندما يظهر خليفة السيد البدوي، يبادر خليفة الشناوية فيخلع عمامته تقديراً وتوقيراً، حيث تواترت الحكايات بأن الشيخ محمد الشناوي قد فعل ذلك، ويصطحب خليفة البدوي، خليفة الشناوي، لأداء صلاة المغرب بالجامع الأحمدي، ثم زيارة ضريح السيد البدوي.

موكب الخليفة:

في اليوم التالي - الجمعة - يكون الموعد مع أهم أحداث وختام هذا المهرجان السنوي. فعقب أداء صلاة الجمعة، تحتشد الشوارع والميادين



والشرفات وأسطح المنازل، بالزوار وأهالى طنطا، فى أضخم تجمع شعبى بالمدينة، على مدار العام، لمشاهدة «زفة» أو موكب خليفة **السيد البدوى**، ويبدأ من أمام الجامع الأحمدى، ماراً بالشوارع الرئيسية، يتقدمه فرقة من الفرسان، وفرقة من المشاة، وفرقة من قوات الأمن، وبعض الطرق الصوفية، على رأسهم الرفاعية، بالرايات والأعلام السوداء، والقادرية بالرايات الخضراء، بما يفسر على أنه تأكيد للعلاقة التاريخية التى تربط **السيد البدوى** بأقطاب العراق. وبعض الطرق الصوفية، وعلى رأسها البرهامية، لا تشارك فى هذا الموكب، تحسبًا من اعتبارهم مجرد تابعين للخليفة الأحمدى!

والخليفة على حصان عربى أبيض جميل، فى أبهى زينة، يرتدى العمامة البيضاء الخاصة **بالسيد البدوى**، وعباءة **سيدى عبد العال**، وسط موجات من الفرح والبهجة الطاغية، وتعلو الزغاريد، ويتبع الخليفه جملان تزينهما سروج باللونين الأحمر والذهبى، عليهما رجلان يقرعان الدفوف النحاسية، وقد يحمل الخليفة مظلة، تحمية من حرارة الشمس أو ما ينهال عليه من الحمص والورود والسكر النبات، وتشاهد خلال الموكب، عربات الحنطور المزينة تحمل ممثلين عن مختلف الصناعات والحرف، كما كان يحدث فى المواكب السلطانية فى عصر المماليك والعثمانيين، ثم عربات تجرها الجياد، محملة بحشد من النساء والأطفال، وما بين الصياح والغناء ونقر الدفوف، يعم ضجيج مبهج، فى مشهد ينتظره الجميع ـ بكل الشوق ـ فى العام التالى!



مــولد أبو الحـــسن الشاذلى

كان «**القاسم بن يوسف التجيبى السبتى**، أول رحالة عربى يسجل زيارته لقبر العارف بالله «**أبو الحسن الشاذلى**».. وهو فى طريقه إلى الحج، فى رجب سنة ٦٩٦هـ/ مايو ١٢٩٧م.

ويقول **التجيبى**: «ونزلنا على ماء فى بئر تدعى حميثرا، وبإزاء هذه البئر قبر الرجل الصالح، الإمام العارف **أبى الحسن الشاذلى**، قصد الحج فتوفى بهذا الموضع يرحمه الله... وأهل القوافل يقصدون هذا القبر للزيارة، ويرون أن الدعاء عنده مستجاب».

كما كتب عنه الرحالة الأشهر «**ابن بطوطة**».. وبعض الرحالة الأجانب الذين اجتازوا الصحراء الشرقية، مع بدايات القرن التاسع عشر، منهم المستشرق السويسرى «**بوركهارت**» فى عام ١٨١٤، والبريطانى «**جون بول**» عام ١٩٠٥؛ والذى وصفه بقوله: «أهم المزارات فى تلك المنطقة، بالقرب من جبل أبو حماميد، وهو حسن البناء، تعلوه عدة قباب، ويقيم فيه نقيب مغربى، وعربان العبابدة يزورون هذا الضريح سنوياً»..

فى عام ١٩٧٢، أهدى الرئيس الراحل **السادات** مقصورة جديدة للضريح، صنعت بدار الكسوة الشريفة بالقاهرة، وفى عام ١٩٧٩، أعدت وزارة الأوقاف مشروعًا لتوسعة الضريح وتجديده، حتى تحول إلى مركز إسلامى مهم بالمنطقة الجنوبية الغربية من صحراء البحر الأحمر، وألحقت به مكتبة ضخمة ومعهد أزهرى.

والإمام الشاذلى، قطب الأولياء، وإمام الأصفياء «الغوث» الجامع الربانى،

صاحب الأسرار العلية والحقائق القدسية والأنوار المحمدية، أستاذ الأكابر، والمتفرد فى زمانه بالمعارف السنية والمفاخر، ولد سنة ٥٥١هـ/ ١١٩٧م بقرية «غمارة» بالقرب من مدينة «سبتة» على مضيق جبل طارق، ثم انتقل إلى مدينة تونس، وتوجه منها إلى بلاد المغرب والمشرق، وحج عدة مرات..

ويقول «**مؤمن الشبلنجى**» صاحب «نور الأبصار فى مناقب آل بيت النبى المختار» عن **الإمام الشاذلى**، أنه قدم الإسكندرية من المغرب وصار يلازم ثغرها من الفجر إلى الغروب و.. «كان إذا ركب تمشى أكابر الفقراء والدنيا حوله، وتنشر الأعلام على رأسه، وتضرب الكاسات بين يديه، ويأمر النقيب أن ينادى أمامه: من أراد القطب الغوث فعليه بالشاذلى».

وكان ـ رضى الله عنه ـ يقول: «إذا عرضت لك حاجة إلى الله، فأقسم على الله بى» وقال تلميذه **أبو العباس المرسى**: «والله ماذكرته فى شدة إلا انفرجت ولافى أمر صعب إلاهان»..

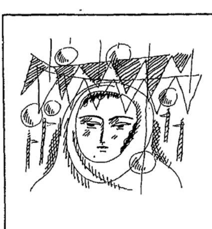
وواظب على حضور مجلسه بالمدرسة الكاملية بالقاهرة، نخبة من أشهر علماء ذلك العصر: **عز الدين ابن عبد السلام، ابن الحاجب، ابن دقيق العيد، ابن الصلاح، ابن عصفور وعبد العظيم المنذرى** وغيرهم...

والطريقة الشاذلية، تتجاوز فروعها المائة، تحمل فى معظمها أسماء العائلات التى تباشر الدعوة إلى الطريقة، فى المناطق التى نشأت بها، منها البرهامية الشاذلية، القادرية، الطماوية، العقادية، الدندراوية، الناغية، الشبراوية، الخفاجية... وأشهرها جميعًا «الحامدية الشاذلية» وأكثرهم تنظيمًا، ومركزها حى بولاق، بمسجد سيدى «**سلامة الراضى**» مؤسس الطريقة، وجامع الحامدية الشاذلية بسور نادى الزمالك، وهم الأكثر ظهورًا فى مولد «**السلطان أبى العلاء**» ومولد «**أبو العباس المرسى**» بالإسكندرية.. مع انتشار هائل للطريقة الشاذلية فى كثير من البلاد الإسلامية، خاصة شمال أفريقيا.

فى وقفة عرفات، من كل عام، يتوافد أحباء الشاذلى وأتباعه، من جميع المهن والطبقات، قاصدين مقام الشيخ فى «حميثرا» التى كانت محطة للقوافل على طريق الحج القديم، تكاد تختفى الإبل والحمير، فقد حلت محلها السيارات بأنواعها، تغص بالأحباب، والأسواق، والذبائح والدقيق والحلوى والكساوى، وتمتلئ الساحة المحيطة بالمسجد وسفح الجبل، بخيام الزائرين، حلقات الذكر تشتد حول الضريح، والأضحية تذبح على جدرانه، والمقام مغطى بالرسائل التى تحمل الأمانى وطلب الشفاعة، وصور شخصية وهدايا، ولوحات قرآنية.

وعلى امتداد الطريق الطويل المؤدى إلى المسجد، تطالعنا على الجانبين، حوانيت صغيرة لبيع الملابس الملونة، وأدوات الزينة، والأدوات المنزلية ولعب الأطفال.. وخيام متناثرة لألعاب الحواة والسيرك..

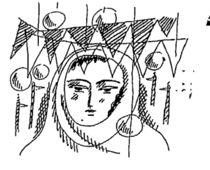
وأبرز ظاهرة هى: الطواف بكسوة المقام، ويحرص الجميع على شهوده، طيات من الحرير الأخضر، يمسك بأطرافها عدد من شباب المريدين، يطوفون بها أرجاء الساحة، فى موكب صاخب، مرددين كلمات التكبير والتوحيد والصلاة على رسول الله، بينما الكسوة تتماوج فوق الرءوس، إلى أن يصلوا إلى المقام، وتسلم إلى سدنة الضريح.



العارف بالله الشيخ محمد رضوان

أشهر أولياء صعيد مصر فى هذا العصر، ولد بقرية «البغدادى» مركز الأقصر، فى عام ١٣١٥هـ/ ١٨٩٥، نشأ فى أسرة ثرية محافظة، ينتهى نسبها إلى **الإمام الحسن** ـ رضى الله عنه ـ سبط رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حفظ القرآن وتلقى علوم الشريعة فى سن مبكرة، فى الثانية عشرة من عمره، اعتزل الناس للمرة الأولى، فى إحدى غرف منزل أبيه لنحو شهرين..

انضم إلى الطريقة «الخلوتية» وتأثر كثيرًا بالشيخ **أبى الوفا الشرقاوى** ونخبة من رجال التصوف المشهود لهم بالفضل والتقوى. وقد مرّ الشيخ بثلاثة مراحل مضنية حتى نال درجة «الولاية».. استغرقت المرحلة الأولى نحو أربع سنوات، لم يعرف فيها طعمًا للراحة، وتميز مزاجه بالتناقض الحاد، ثم بدأ يحرر ذاته من منطق البشر «كيف» و«لماذا» و.. «أين»..! ووهب نفسه كاملة لمحبة الله والإخلاص فى طاعته، وتلقى إشارات نورانية سمت بروحه، وفى بعض الحالات كان ينزع عنه ثيابه، وأحيانًا كان يستطيع التحدث إلى الناس، وأحيانًا أخرى، لايتحمل مجرد وجودهم، وقضى فى «وجده» فترات طويلة واقفًا أو جالسًا



صامتًا، ذاهلا عما حوله، باكيًا منتحبًا، قليل النوم، ويدأ بعض العارفين التقرب إليه، ويقول الشيخ: «بعض الناس يحسبون أن بلوغ مرتبة ـ الولاية ـ أمر يسير، وهذا خطأ، فإذا أردت هذه المرتبة، عليك أن تخضع نفسك للاختبار، وتعانى حتى تستمتع، وترضى بالمصائب التى قسمها الله لك».

وفى المرحلة الثانية، بدأ يتحدث السريانية، والمعتقد أنها لغة كبار الأولياء، وسمع الشيخ ينادى الأولياء فى جميع أركان الدنيا، ويتلقى منهم أنباء سرعان ماتتأكد فى الصحف، وكان يصف أحوال من انتقلوا إلى الدار الآخرة.

وفى المرحلة الثالثة، عاد الشيخ إلى أهله، وقد استقر طبعه، فأنشأ «معهد رضوان».. وبدأ نشر حكمته وتعاليمه بين أصدقائه وأتباعه، وتفسير آيات من القرآن الكريم بطريق «الإلهام».. قائلا: «إننى أنطق بما يتجلى فى قلبى ولا شىء سوى ذلك».. وتحلى الشيخ بإدراك ثاقب وبصيرة نافذة، فكان يعرف أسماء الناس ومشاكلهم أو رغباتهم بمجرد دخولهم عليه!

فى إحدى جلساته، قال الشيخ: «لقد مر على وقت كنت فيه فى غاية الشوق لرؤية الأولياء، والآن، فإننى أراهم أجمعين، الذين مازالوا على قيد الحياة، وأولئك الذين توفاهم الله... وأقسم بالله أن نصرانيًا أصبح اليوم ـ وليًا ـ القلب مكروب هذه الأيام.. ولن يمكننى أن أذكر لكم كل ماأسمع وأرى..»!

وسيرة الشيخ تزخر بالمعجزات المصنفة تحت اسم «طبيعة الخواطر» وهى نوع من الإخبار بالغيب.. منها أن الشيخ كان مع مريديه، على مأدبة غداء فى قنا، فاستبدت به حالة عجيبة، وتوقف الحاضرون وأطرقوا صامتين، إلى أن هدأ الشيخ ثم واصل طعامه، قائلا: «إن ابنة الأخ الحاج محمود عبد الوهاب، قد وضعت مولوداً فى الإسماعيلية، وعانت كثيراً، فلم أستطع تناول أى شىء حتى يريحها الله مما هى فيه، والحمدلله تيسرت الأمور وتمت الولادة، وأعطاها الله ولداً».. ووصف المولود وصفًا دقيقًا، وكان والدها الحاج محمود، مأذون الناحية، حاضراً لتلك المأدبة، ومن علماء الشريعة المشهود لهم بالتقوى والصلاح، وبعد ساعات وصلت إليه برقية تهنئة بالمولد «الحفيد»..!

وفى حالات كثيرة، عندما كان الشيخ يرى الرسول صلى الله عليه وسلم فى منامه، يبادر بإخبار المريض بأنه سيشفى ويبارك الله فى عمره، وكان من أتباع الشيخ أحد محبيه «إسماعيل حسن» قد استبد به القلق واستولى عليه همّ كبير، بسبب أخيه «هريدى» الذى كان طريح الفراش فى حال خطر بمستشفى الأقصر، فقال له الشيخ رضوان: «إن لأخيك عشرين عاماً أخرى يحياها، اذهب وأنبئه بالخبر، ولاتخش الناس فيما يقولون.. فالذى يعلم الأسرار الإلهية هو الذى ألهمنى»!.. وحدث بالفعل ما قال به الشيخ!

وتواترت الحكايات عن العلاقة الحميمة التى كانت تربط الشيخ **رضوان** بالرئيس الراحل **جمال عبد الناصر**، وعن اعتقاد الرئيس فى منزلة الشيخ واحتفائه به، وتذكر إحدى الروايات، أن **عبدالناصر** أرسل سكرتيره الخاص، عام ١٩٦٦، لترتيب زيارة للشيخ، لكنه أبى أن يأتى عبد الناصر لزيارته، قائلا: «أفضل لو أننى أصبحت الضيف، بدلا من المضيف، حتى يمكننى أن أسدى إليه النصيحة كاملة دون حرج»!..

ويروى تلاميذ الشيخ حكايات عن زيارة أخرى للرئيس، إبان الأزمة التى مهدت لكارثة يونيو ١٩٦٧، حاول فيها الشيخ، أن يثنى الرئيس عن خوض غمار الحرب، مؤكداً له أن مستقبله السياسى يخلو تمامًا من بشرى للنصر!.. لكن الرئيس أصر على موقفه.. عندئذ أعلن الشيخ عن أمله فى ألا يشهد الهزيمة المتوقعة!.. وقفل عائداً إلى قريته، وتشاء القدرة الإلهية أن تقبض روحه فى الرابع من يونيو.. أى قبيل نشوب الحرب المأساوية بيوم واحد..!!



العارف بالله أبو الحجاج الأقصرى

هو العارف بالله السيد **يوسف ابن عبدالرحيم بن غزى بن عيسى الزاهد**، وينتهى نسبه الشريف إلى الإمام الحسين ابن الإمام على بن أبى طالب ـ رضى الله عنهما ـ ويكنى بـ «**أبى الحجاج الأقصرى**»..

ولد بمدينة بغداد، حاضرة الخلافة العباسية، فى منتصف القرن السادس الهجرى، نشأ فى أسرة اشتهرت بالتقوى والورع، وحفظ القرآن فى سن مبكرة، ونال قسطًا من التعليم والثقافة الدينية تحت رعاية والده، ثم امتهن صناعة غزل الصوف وحياكته، حتى نال شهرة فى هذا المجال، وظل يتردد على حلقات الوعظ والفقه، التى اشتهرت بها بغداد فى ذلك العصر، وكان يعقدها كبار الأئمة وأقطاب التصوف، وتفقه بالمدرسة النظامية على مذهب **الإمام الشافعى**، ونهل من علوم الحديث والشريعة والتصوف..

رحل **أبو الحجاج**، وهو على مشارف الأربعين من عمره، إلى مكة المكرمة، بصحبة أنجاله الأربعة وبعض من أهله وصحبه، ثم رحلوا إلى المدينة المنورة، ومنها إلى مصر، حتى استقر به المقام فى مدينة الأقصر، فى نهاية حكم السلطان **صلاح الدين الأيوبى**.

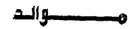
ويتوارث أهل صعيد مصر قصته الشهيرة مع الراهبة «تريزة» صاحبة النفوذ والسلطان قبل مجيئه، وطلبه أن تسمح له بامتلاك قطعة أرض بالمدينة، بمقدار اتساع جلد جمل!.. ومناقب هذا القطب أكثر من أن تحصى، أبرزها أنه استطاع بتأييد من الله تبارك وتعالى، أن يغير وجه الحياة فى هذه المدينة، التى كانت أكبر معاقل العبادات الكهنوتية!

مشاهد من مولد أبى الحجاج

تتوالى الاحتفالات بالموالد فى مدينة وقرى الأقصر، مع نهاية شهر صفر حتى نهاية ربيع الأول، وبشكل متميز يعكس بوضوح الواقع الاجتماعى والاقتصادى للريف فى عيد مصر، تأكيدًا لشخصية كل قرية ونجع.. فأهالى القرنة والبر الغربى يحتفلون بمولد «**الشيخ الطيب**».. وأهل المنشأة يحتفلون بمولد الشيخ «**على الخلوتى**»، وأهل الكرنك بمولد «**الشيخ موسى**»، ومولد «**أبو الجود**»، والجواهرة بمولد الشيخ «**أبو الخلى**».. والبعيرات بمولد «**أبو القمصان**»، ومولد «**أبو زعبوط**».. وأهل الزينية والبياضية يحتفلون بمولد سيدى «**أحمد بن إدريس**»، ونجع الخطبا بمولد الشيخ «**أبو العلا**».. كذلك يحتفل أهل الكرنك بمولد العارف بالله «**يوسف الحجاجى**» إمام الطريقة الخلوتية بصعيد مصر.

فى ذكرى المولد النبوى، تتسابق كل القرى والنجوع فى مظاهر الاحتفالات، فتشيد السرادقات فى الشوارع والميادين، وترتفع رايات وأعلام الصوفية، وتنتشر مكبرات الصوت ومواكب سيارات الحرفيين المزدانة بالزهور والأعلام، وموكب عربات الحنطور تتهادى بفرحة السائحين ودهشتهم، وما بين زغاريد النساء وأصوات المزمار وأنغام الربابة وشدو المنشدين تنهال من الشرفات قطع الحلوى والفول السودانى، وإحساس بالبهجة والنشوة يغمر الجميع.. وفى المساجد، عقب صلاة العشاء تتلى آيات القرآن الكريم وتعقد حلقات الذكر والإنشاد الدينى.. بينما يترقب الشباب والأطفال والنساء كل ليلة مرور «الدورة»، التى يتقدمها الفرسان حملة الرايات وضاربو الطبول والدفوف.

ومولد سيدى **أبى الحجاج** تتفاعل فيه مشاعر أهل الصعيد، وتتجلى فيه مظاهر الحفاوة والكرم، وقد جرت العادة على الاحتفال به فى ليلة النصف من شعبان، حتى أصبح تقليداً مهمًا وحدثًا عظيماً.. وأهم ظاهرة فى يوم الاحتفال: تلك المراكب التى يجرها جموع المريدين، بين مظاهر التكبير والتهليل، مما يلقى بظلاله بما كان يحدث فى المهرجانات الدينية فى عصور الفراعنة، فطبقًا لوثائق مصر القديمة، فى عصر رمسيس الثالث، كانت الاحتفالات تشغل ١٦٢ يومًا من السنة، وكان لمعظم الآلهة عدد من القوارب، التى تلعب دوراً رئيسياً فى طقوس الاحتفالات الدينية، فقارب الإله «يعلو بجماله، ويغرس فيه الحياة المتجددة».. وفى مهرجان «**أوبت**» كانت المراكب تخرج من معبد الأقصر، فى احتفال دينى مهيب، تتهادى على صفحة النيل بين أدخنة المباخر والصلوات والدعوات، حتى تصل إلى مرسى طريق الكباش فتحمل إلى قدس الأقداس بمعبد الكرنك، وكان القارب الأكبر للإله «آمون».. ثم واحد لزوجه «مون» والآخر لابنه «خنسو»..





مصر المحروسة

ويستمر هذا التقليد المتوارث فى مولد **أبى الحجاج**، وضريحه داخل معبد الأقصر، كما يتماثل هذا التقليد فى مولد سيدى «**عبدالرحيم القنائى**» أيضاً.. على الرغم من تأكيد أهالى الأقصر على أن هذه القوارب مرتبطة بمجىء **أبى الحجاج** من مكة، أو بحجه إليها..

وظاهرة أخرى يتميز بها مولد **أبى الحجاج** وهى «المرماح».. فعقب صلاة العصر، تحتشد الساحة.. بجوار معبد الأقصر ـ بالفرسان من كل القرى والنجوع، وخيولهم ذات السروج المزركشة، ويبدأ بلعبة «التحطيب» التى يجيدها ويعشقها أهل الصعيد، ثم الاستمتاع برقص الخيول على المزمار والربابة، ويستعرض كل فارس مهارته فى الفروسية والرمح بالحصان والإتيان بحركات صعبة، تستحوذ إعجاب المشاهدين، كذلك لعبة «الطردة»، وهى مبارزة بالعصى والخيزران من فوق ظهور الجياد، ثم يبدأ سباق الخيل ويستمر حتى آذان المغرب.

وتتوالى ليالى الاحتفالات فى دواوين العائلات، وفى السرادقات، وتنحر الذبائح ومظاهر الحفاوة والكرم تشمل جميع الوافدين، ويبرز المنشدون مواهبهم فى مدح الرسول وأهل بيت النبوة، وفى مناقب أولياء الأقصر، وفى سرد القصص الدينية والحنين لأرض الحجاز.



الموالد المسيحية واليهودية:

يوجد تشابه كبير بين المعتقدات الإسلامية، والمعتقدات المسيحية، بالنسبة للأولياء والقديسين، والكرامات والمعجزات التى تنسب لكل فريق، ومظاهر التقديس والاحتفالات الدينية، تضرب بجذورها فى الإرث الحضارى المصرى القديم لكل من الأقباط والمسلمين.

وتنحصر مرتبة «القداسة» لدى الكنيسة المصرية فى الشهداء والرهبان، والسلطة الدينية المركزية للأقباط، الممثلة فى بابا الإسكندرية وبطريريك الكرازة المرقسية، له وحده حق التصديق على إعلان القديسين الجدد، وتوجد قاعدة لها استثناء واحد فقط فيما يخص البابوات، وهى أن القديس لا يدرج فى قائمة القديسين «السينكساريوم» إلا بعد مضى خمسين عاماً من تاريخ انتقاله إلى «الأمجاد السماوية» .. فإذا تم تصديق البابا على قداسته، طبقاً للقواعد الثابتة، يعلن ذلك بين جماهير الأقباط فى جميع أنحاء البلاد، وتوضع رفاته بإحدى الكنائس، حتى يمكن للمؤمنين المسح بأيديهم على صندوق الرفات، فينالوا البركة المنشودة!

وتجدر الإشارة إلى أن معظم القديسين القدامى، قد لقوا حتفهم شهداء، إبان الاضطهاد الرومانى للمسيحية، تحت حكم ثلاثة من الأباطرة الرومان: «**ديسيوس** ـ ٢٤٩: (٢٥)، و«**دقلديانوس** ـ ٢٨٥: ٣٠٥»، و «**چوليان**» ـ ٣٦١: ٣٦٣»، وأصبح للكنيسة تقويم خاص يعرف بـ «تقويم الشهداء»، ويبدأ من ٢٩ أغسطس سنة ٢٨٤ م، وكان من المتبع، أن المسيحى الذى يدلى باعتراف عن حقيقة عقيدته، أمام الحاكم الرومانى، معرضاً نفسه ـ طواعية ـ لكل صنوف التعذيب ثم القتل: يعد قديساً!

وقد تطور الاعتقاد فى الشهداء والاهتمام برفاتهم ومراقبة الأعياد السنوية لهم، باعتبارهم أبطالا ناضلوا وبذلوا دماءهم فى عهود الوثنية.. وقد انتقد الراهب المصلح «شنودة» أهمية الاعتقاد فى الشهداء وتقديسهم»، وكان

ذلك إبان القرن الخامس الميلادى، حيث أصبح «لكل قرية مزار لشهيد يحوى عظامًا لبعض الموتى المجهولين، أخرجت من القبور، ومنحت كل التبجيل والاحترام، دون أدنى دليل يثبت أنها - على الأقل - بقايا مسيحيين»!. ويخلع على هذه الرفات أسماء وألقاب لائقة، وفى حالات كثيرة كان المرجع الوحيد فى هذا الشأن «حلم» أو «رؤية» لكاهن أو راهب، وهو ما كانت ترفضه الكنيسة المصرية فى ذلك العصر..

والطبقة الثانية من القديسين، هم الرهبان، فيأتون فى المرتبة التالية للشهداء فى الجنة.. و «بعض النجوم أكثر بريقًا من الأخرى» وإذا كان القديسون فى العصر الحالى ينتمون إلى هذه الطبقة، فإن بعضًا من القديسين الأوائل، كانوا فى الأصل رهباناً كالقديس «أنطونيو» والقديس «بولس».

ويعد البابا الراحل «كيرلس السادس» أشهر القديسين فى هذا القرن، وهو من الرهبان ذوى القداسة، وقد دفن فى سرداب بدير القديس (ميناس - أبو مينا) وفى الموالد المسيحية، تنتشر التذكارات التى تحمل صورته، وفى أيام الجمع والآحاد، يشهد الدير حشد غفير، وعلى القبر الرخامى، وضعت أوراق وأقلام، لمن يرغب فى تحقيق أمنية أورجاء من القديس كيرلس!

وكتابة «التلباس» تمثل تقليداً عريقًا عند أقباط مصر، فيملئون إطارات الأيقونات، وشروخ كهف القديس «أنطونيو».. وفى أى مكان بالأديرة التى يختارونها لقضاء حوائجهم، فتوضع فى الشروخ قصاصات الورق التى طويت بعناية، وتحمل تلك العبارة البسيطة «اذكر يارب عبدك فلان...»

وقد تحمل الورقة طلبات محددة برجاء عون القديس فى قضايا المحاكم أو شفاء مريض أو حل مشكلة زوجية!

وقد جمعت معجزات «كيرلس السادس» فى عدة مؤلفات وهى تماثل فى طبيعتها ما يروى عن معجزات الأولياء المسلمين، سوى بعض التفاصيل الصغيرة المرتبطة بالطقوس المسيحية كالاستخدام المتكرر للزيت والصليب والخبز المقدس..

وكمثال لما يروى عن معجزاته، ما حدث لـ «عزمى زكى» الذى كان يعمل فى مكتب بريد دشنا عام ١٩٦١، فقد أصيب بصداع مزمن أفقده البصر تماماً، فسافر إلى القاهرة فى نهاية أيام الصوم الكبير، وعرض نفسه على أشهر الأطباء الذين أكدوا استحالة أن يسترد بصره مرة أخرى... وكان أن تحققت أمنيته القديمة بلقاء البابا كيرلس، وقبل أن يخبره بحالته، بارك عينيه بعلامة الصليب، قائلا: «سوف يضىء يسوع المسيح عينيك» وعاد إلى بيته، وفى اليوم التالى، بدأ بصره يعود إليه شيئًا فشيئًا، وخلال بضعة أيام استرد بصره كاملا.

وتشمل معجزاته أيضاً، شفاء أمراض القلب والصرع والشلل والكلى والحمى الشوكية والربو وأورام الرئة، والأمراض العقلية، وحمى النفاس.. إلى جانب طرد الأرواح الشريرة، ويرجع الأقباط أسباب تقمصها لبعضهم إلى «أخطاء تحدث أثناء التعميد...»!

وعملية إعداد بقايا الرفات - عظام أو شعر - للتبرك بها، هى أمر مسيحى بحت، فالمسلمون، حتى المغالين فى الاعتقاد بالأولياء، لا يعبثون أبداً برفات موتاهم، وعلى نحو ما شاهدنا فى دير «الأمير تادرس» بالقرب من باب زويلة فبقايا هذه العظام توضع فى اسطوانات خشبية، مغطاة ببعض الأقمشة، حيث يقومون بتمريرها عدة مرات على الجزء المريض من الجسم، فى يوم الأحد أو يوم الجمعة ولمدة ثلاثة أسابيع متوالية.. وكثير من الزوار من المسلمين وهذا أمر ليس بمستغرب، فهم يذهبون أيضاً لبعض القساوسة ليخلصوهم من الأرواح الشريرة!.. وكما تتردد بعض القبطيات على أضرحة الأولياء، لتحقيق أمنية بالحمل، وتنذر نذراً إن تحققت أمنيتها سواء هبة مالية أو ذبيحة أو.. صوم شهر رمضان ما تبقى من العمر!

وفى هذا السياق، نجد أن ما كتبه المستشرق البريطانى «إدوارد لين» منذ قرن ونصف القرن، مازلنا نشاهده ونلمسه فى كثير من المعتقدات والتقاليد المتبادلة اليوم:

«إنها ميزة واضحة وسمة بارزة فى شخصية الشعب المصرى، وبعض بلاد الشرق، حيث يتبادل المسلمون والأقباط واليهود - خرافات - بعضهم البعض، بينما يمقتون التعاليم الأساسية فى عقائد الآخرين، فالمسلم أحياناً، يطلب كاهناً مسيحياً أو يهودياً ليصلى ويدعو له فى مرضه، والمسيحيون واليهود الذين يقعون فى المأزق نفسه غالبًا ما يستدعون شيوخًا مسلمين، وقد اعتاد كثير من المسيحيين، زيارة أضرحة أولياء المسلمين، وبعض من الصالحين فيقبلون أيديهم يسألونهم الدعاء، وشفاعتهم لتحقيق رجاء، ويمنحونهم الأموال والهدايا»..

وللكنيسة المصرية قديسون عراة اشتهر أمرهم، منهم «برسوم العريان» فى أوائل القرن الرابع عشر الميلادى، حيث قضى نحو ربع قرن ترافقه حية ضخمة، فى كهف تحت كنيسة «أبو سيفين» بحى مصر القديمة، والناسك



«أونوفريوس ـ أبو نفر» الذى يتضح من أيقونته، أنه كان عرياناً لا تستره سوى لحيته الطويلة فقط!.. وخصصت له بئر بدير الأمير تادرس بالقاهرة.

وحكايات عن معجزات ـ تتخذ طابعاً من البيئة الريفية ـ للقديس **عبد المسيح المنهرى**، الذى توفى عام ١٩٦٩، وقد عمل واعظاً بقرية «منهرة» شمال المنيا وبها دفن وكان من قبل راهباً بدير القديس «مقار» .. ومما يحكى عنه أنه أعاد الحياة إلى بطة امرأة فقيرة بعد أن ماتت!!

وقد عاصره فى تلك الفترة، قديس ذاعت شهرته هو الراهب المقدس «**فانوس**» بدير **القديس بولس**، ولد فى بداية العقد الثالث من هذا القرن ويروى أنه عندما أتم الخمسين من عمره، ظهرت عليه علامات «النورانية»، وأصبحت له كرامات، وكثرة زواره شكلت إزعاجاً للدير، فنقل إلى ملحق الدير فى «بوش» بالقرب من بنى سويف، حيث أودع غرفة بمفرده نادراً ما يغادرها، تحيط به كراهية واضحة وغيرة من أقرانه الرهبان، ويرفضون بيع صوره فى المكتبات الدينية، ويزعم بعض الأقباط أن «فانوس» قد زارهم وساعدهم فى تفريج كرباتهم!

وقد ألقى «العالم الخفى» لأولياء المسلمين بظلاله على فئة «السواح» الأقباط، فمن المعتقد أن بعضاً من النساك والزهاد تشف أرواحهم وأجسادهم، وليس شرطاً أن يجوبوا الصحارى فقط، وإنما يمكنهم السياحة فى الأرض، ويدخلون إلى أى مكان يطيب لهم حتى لو كان مغلقاً، ويستطيع القديس السائح أن يلج الكنائس ويجلس بين الناس دون أن يراه أحد!

وتبلغ الموالد المسيحية نحو اثنين وستين مولداً ويقام أكثر من مولد على شرف قديس واحد، فعلى سبيل المثال، يقام مولدان كبيران للقديس «**جورج**» واحد فى «ميت دمسيس» فى أغسطس، والآخر فى «**رزيق**» بالقرب من أرمنت، فى شهر نوفمبر..

وأكبر موالد السيدة العذراء تقام فى عيد القيامة فى كنيسة مسطرد، وكنيسة الزيتون بالقاهرة، «وجبل الطير» بالمنيا، وفى دير «المحــــــرق» ودير «درنكة» بأسيوط، بخلاف الموالد الصغيرة، ويفسر ذلك بطول رحلة العائلة المقدسة داخل مصر، ويعتبر دير المحرق أقصى بقعة وصلت إليها العائلة المقدسة جنوباً.. ودير درنكة بجنوب أسيوط، فيحتل مساحة شاسعة وتغلب على طابع بنائه الحداثة، وبه كهف ينسب إلى السيدة العذراء، تحتشد إليه جموع الأقباط فى شهر أغسطس.

ومولد «الست دميانة» من الموالد المشهودة، فى مايو بكنيستها بالقرب من المنصورة، كذلك مولد «القديس **برسوم العريان**» فى سبتمبر بمصر القديمة.

وتتشابه الموالد الإسلامية والقبطية فيما يتعلق بمجالات التسلية والنشاط التجارى، فإذا كان فى الموالد الإسلامية تروج تجارة شرائط الكاسيت، قرآن وإنشاد ومديح، والحمص والحلوى، ففى الموالد القبطية، تروج تجارة «التذكارات» الدينية، مثل الأيقونات التى تحمل رسماً للسيدة العذراء والسيد المسيح وبعض القديسين وللبابا، وحلى مقلدة وأطباق نحاسية، وفى مولد القديسة «دميانة» تباع قطع من الفخار مكتوب عليها «بعودة يا دميانة»!

وتنتشر أيضاً عادة «الوشم» سواء لدق الصلبان على المعاصم أو صورة قديس أو المسيح مصلوباً، وغالباً ما تقضى بعض الأسر أسبوعاً أو عشرة أيام فى خيمة مؤجرة من الدير، والأزياء ـ بصفة عامة ـ تتخذ مظهراً بورجوازياً!..

والخدمة الكنسية تستخدم فيها مكبرات الصوت، وفتيان بزى موحد ينظمون تدفق الناس وتوجيههم، ويردد الزوار ابتهالا يسمى «ترنيمة التمجيد» ودعاء باللغة القبطية ينتهى بكلمة: «أجيوس» ثلاث مرات وتعنى المقدس، القديس فلان.. ويحرق البخور، ويوضع

فى مـدخل الكنيسـة و الدير صندوق للنذور، مقابل إيصالات بالهبة المدفوعة، من أجل رغبـة فى الشفـاء أو أمنيـة بالنجاح أو التوفيق فى التجاره والحب!

كذلك توهب أضاحى، يقوم بذبحها وإعدادها جزارون متطوعون، يبيع الدير مقدار الربع من اللحوم والجلود، والباقى يوزع على الفقراء. ومع مظاهر الحفاوة برواد المقاهى القريبة، ومع المشروبات الساخنة، تردد عبارات «باسم المحبة» و«باسم العذراء المقدسة» .. وبعض الزوار يرفعون رايات مطرزة، يغلب عليها اللون الوردى توهب للدير أو الكنيسة، فتصنع منها الستائر والفرش والأيقونات. وتجرى عمليات التعميد فى مولد «مارجرجس» وفيه أيضاً تجرى عمليات «الختان» كما فى الموالد الإسلامية، تحت إشراف عيادة طوارئ مهداة من الحكومة الهولندية!

وفى الليلة الختامية، وفى «زفة» كبيرة عصراً، يحمل الأنبا أيقونة ذات إطار كبير تحمل رسمًا للقديس صاحب المولد، مع إطلاق البخور حولها والجميع يتهافتون على لمسها ونوال البركة.

وظاهرة «التجلى» أو «الظهور» فى موالد **السيدة العذراء والست دميانة**، يعتقد بها عامة الأقباط، حيث تظهر العذراء ليلا فى شكل حمامة بيضاء، تطوف حول برج الكنيسة وفوق الجموع المحتشدة فى مسارات متعرجة، أو تظهر بنفسها كما حدث فى سماء كنيسة الزيتون عام ١٩٦٨، ويشترك الأقباط مع المسلمين فى عادة النوم بالأضرحة خلال الموالد، آملين رؤية العذراء أو أحد القديسين، أو رغبة فى تحقيق أمنية دنيوية!.. يكتبون رسائل بأسمائهم وأمنياتهم، على نحو ما يحدث فى ضريح الإمام الشافعى وإيقاد الشموع أمام الأيقونات وصور العذراء، كما يقوم بعض القساوسة بكتابة تمائم لطرد الأرواح الشريرة!



مولد أبو حصيرة أو حائط المبكى الجديد!

فى الأسبوع الأول من يناير كل عام، وفى قرية «دميتوه» بدمنهور، يتوافد نحو ١٥ ألف إسرائيلى يتقدمهم وزير الأديان، ويهود من أوروبا والمملكة المغربية ليقوموا بمولد **«صديق يعقوب أبو حصيرة»**، وسط إجراءات أمنية مشددة وقبل معاهدة السلام بين حكومة مصر وإسرائيل، كان من المعتقد أنه ولى مسلم، وأكثر زواره كانوا من المسلمين وقيل إنه كان يهودياً ثم أشهر إسلامه، وتنسب له كرامات ومعجزات، ولقب «أبو حصيرة»، تعددت فى تفسيره الروايات، منها أنه أتى طافيًا على حصيرة من سواحل المغرب إلى شاطىء الإسكندرية، وفى رواية أخرى. أنه أتى عليها طائراً فى الهواء، حتى حطت به فى هذا المكان!.. وتجمع الروايات على أنه ولد بالمغرب، وعاش نحو ثلاثين عامًا فى دمنهور، إلى أن توفى عام ١٨٨٥.

وأصبح ضريح **أبو حصيرة**، واحداً من أبرز معالم السياحة الدينية اليهودية فى مصر، وفى الليلة الأولى من مولده، يباع مفتاح الضريح، فى مزاد رمزى، ببضعة آلاف من الدولارات تستخدم فى ترميم الضريح وتجميله، وطوال أيام المولد، يذبحون الخراف ـ داخل الضريح ـ طبقًا لشريعتهم، ويضعون أكداسًا من المكسرات وأفخر أنواع الخمور على القبر «التماسًا للبركة».. ويقيمون فى خيمة ضخمة بجوار الضريح، وبينما يقضون أيامًا فى صخب وغناء ومجون، يطوفون حول القبر، ضاربين بأيديهم على صدورهم، وصرخات جنونية، تطلب شفاعة أبو حصيرة لتحقيق أمانيهم!!

الاعتقاد فى شفاعة الأولياء:

التصورات المستمدة من واقع الحياة العقائدية الصوفية، تقرر بأن «الأولياء» هم هؤلاء الأشخاص الذين خصهم الله ـ تبارك وتعالى ـ بقدرات متميزة عن القدرات الطبيعية والبشرية، يختصون بها عن غيرهم من الناس، تجعل فى مقدورهم أداء أفعال إعجازية، تعرف بـ «الكرامات»..

فالكرامة هى: «الإشارة أو الرمز الذى يشير إلى تلك القدرة التى يستند إليها الاعتقاد فى الأولياء».

وإذا كان الاعتراف بالولاية يستند أساسًا إلى وجود واكتساب القوة الروحية، فلابد من دلائل تدعم الاعتقاد فى الولى، كاشتهاره بقوة الإيمان والحكمة والتقوى وإنكار الذات والإسراع فى تقديم العون والمساعدة، وتستمر فاعلية هذه القوة الروحية، إلى ما بعد انقضاء أجل الولى فى الدنيا.

وكم عرف تاريخ التصوف الإسلامى من فرق وطوائف تعيش على ذكرى أولياء طواهم الرمس منذ قرون!.. وتبلغ الدهشة مداها لهذا السلطان الذى بلغ من قدرته على الاستبداد بهوى الناس، والاعتقاد فيمن أصبحوا فى رحاب الله..وذمة التاريخ!

وقد شاع فى مصر، نوع من الولاية، بأن يزعم «المشيخة»، واحد من عامة الناس، وأنه «تلقى العهد» على السيد



أحمد البدوى أو الرفاعى، وقد ادعى أحد مشايخ الطريقة «البرهامية الدسوقية» فى أولى جلساتى معه، بأنه «أخذ العهد على سيدى إبراهيم الدسوقى فى المنام!..

ويعيش هذا الشيخ - وغيره - ومريدوه على بركة هذه الذكرى التى خلفها لهم القطب الكبير، الذى يفاخرون بأنهم أخذوا الطريق عليه!..

ويستمدون منه «السر».. ويستلهمون «الولاية»..!

الشفاعة مدخل الاعتقاد:

من الأحداث الغريبة التى أرخ لها المؤرخ الكبير «الجبرتى»:

«.. أن فى يوم الأربعاء ٢٤ ذى الحجة آخر سنة سبعة وأربعين ومائة وألف، أشيع فى الناس بمصر، بأن القيامة قائمة يوم الجمعة سادس عشرين الحجة، وفشا هذا الكلام فى الناس قاطبة، حتى فى القرى والأرياف، وودع الناس بعضهم بعضا، ويقول الإنسان لرفيقه بقى من عمرنا يومان، وخرج الكثير من الناس والمخاليع إلى الغيطان والمتنزهات، ويقول لبعضهم البعض دعونا نعمل حظ ونودع الدنيا قبل أن تقوم القيامة، وطلع أهل الجيزه نساء ورجالا وصاروا يغتسلون فى البحر، ومن الناس من علاه الحزن وداخله الوهم ومنهم من صار يتوب من ذنوبه، ويدعو ويبتهل ويصلى، واعتقدوا ذلك ووقع صدقه فى نفوسهم، من قال لهم خلاف ذلك أو قال هذا كذب، لا يلتفتون لقوله، ويقولون هذا صحيح وقاله فلان اليهودى وفلان القبطى، وهما يعرفان فى الجفور والزايرجات ولا يكذبان فى شىء يقولانه، وقد أخبر فلان منهم على خروج الريح الذى خرج فى يوم كذا، وفلان ذهب إلى الأمير الفلانى وأخبره بذلك وقال له: احبسنى إلى يوم الجمعة وإن لم تقم القيامة فاقتلنى، ونحو ذلك من وساوسهم وكثر فيهم الهرج والمرج إلى يوم الجمعة المعين المذكور، فلم يقع شىء، ومضى يوم الجمعة وأصبح يوم السبت... يقولون فلان العالم قال إن سيدى أحمد البدوى والدسوقى والشافعى، تشفعوا فى ذلك وقبل الله شفاعتهم، فيقول الآخر: اللهم انفعنا بهم، فإننا يا أخى لم نشبع من الدنيا وشارعون نعمل حظ، ونحو ذلك من الهذيانات»!!

وهكذا تدخل هؤلاء الأقطاب الثلاثة بشفاعتهم طالبين من الله «تأجيل نهاية العالم»... وقد قبل الله هذه الشفاعة!!

إنها أكثر من «الكرامة».. والجبرتى فى هذه الواقعة إنما يرثى سذاجة الشعب!

وهذه الشفاعة - فى واقع الأمر - تكاد لا تختلف كثيراً عن الشفاعة التى تنسب عادة للأنبياء، وإذا كانت قصص كرامات الأولياء، فى القرن العشرين، لاتعرض لمعجزات غير عادية، فإن مفهوم الشفاعة - فى مدلوله - لم يختلف كثيراً، وستظل دائمًا فى جوهر الاعتقاد فى الأولياء، مطلبًا حيويًا، فى الأوقات الحرجة المتجددة فى زماننا.. وستظل «القداسة الشعبية» لأولياء مصر.. فحولهم وبهم تحل البركات.. وتعيش وتثمر الخرافات!

شفاعة الأقطاب فى المفهوم الشعبى:

ساد العرف بأن تكون «القطبانية» لأحد الأولياء الأفذاذ، والشائع أنهم أربعة: «محى الدين عبدالقادر الجيلانى - ٤٧٠هـ / ٥٦١هـ» و «أحمد الرفاعى - ٥١٢هـ/٥٧٨هـ» و «السيد أحمد البدوى - ٥٩٦هـ/٦٧٥هـ» و «إبراهيم الدسوقى - ٦٥٣هـ/٦٩٦هـ»..

وهؤلاء الأقطاب لهم «امتياز الشفاعة» فى المفهوم الشعبى، فهم «سلاطين العارفين» و.. «أصحاب الكرامات الخارقة والأنفاس الصادقة» و.. «لهم المحل الأرفع من مراتب القرب، والمنهل العذب من مناهل الوصل» و.. «ملوك الحضرة الإلهية»!

وقد ظفر بالقطبانية - غير هؤلاء - بعض مشاهير الأولياء، منهم الشيخ «عبدالرحيم القنائى» و «أبى الحسن الشاذلى - ٥٩٣هـ/٦٥٦هـ» و «أبوالحجاج الأقصرى». وأصابها

الشيخ «محمد الحفناوى الخلوتى» توفى سنة ١١٨١هـ، الذى قال عنه الجبرتى:

«دانت لطاعته الرقاب، وأخذ العهود على العالم، وأدارمجالس الأذكار بالليل والنهار، وأحيا طريق القوم بعد درسها... وبلغ هديه الأقطار كلها، وصار له فى كثير من قوى مصر ـ قبل أن يكون قطباً ـ نقيب وخليفة وتلامذة وأتباع. ولم يزل أمره فى ازدياد وانتشار، حتى بلغ سائر أقطار الأرض... وصار خليفة الوقت وقطبه ولم يبق ولى من أهل عصره إلا أذعن له، وأسلم على يديه خلق كثير من النصارى»!

ويضيف الجبرتى، أنه بموته «ابتدأ نزول البلاء واختلال أحوال الديار المصرية».. فقد كان رحمه الله «قطب رحى الديار المصرية، ولا يتم أمر من أمور الدولة إلا باطلاعه وإذنه»!!

ومن الأولياء من توطد سلطانه فى مشارق الأرض ومغاربها، حتى ليأبى القطبانية إذا عرضت عليه.. فيحدثنا شيخ المؤرخين عن السيد «مصطفى البكرى» الذى «أوتى مفاتيح العلوم كلها حتى أذعن له أولياء عصره ومحققوه فى مشارق الأرض ومغاربها، وأخذ على رؤساء الجن العهود، وعم مدده سائر الورود... فإن قطبانية المشرق قد عرضت عليه فأباها»!

وينعقد الرأى فى المفهوم الشعبى، على أن القطبانية لا تخلو لحظة واحدة من ولىّ يتولى القيام بأعمالها.

ومراتب الأقطاب والأولياء ترتبط ـ بشكل جوهرى ـ بالانتساب إلى بيت النبى. و «النسب الشريف» يرتفع بمنزلة الولى، ويمثل أهمية كبرى فى الاعتقاد الشعبى نحو أشخاص يتمتعون بـ «الصفة الاستثنائية»!

وعلى سبيل المثال، فالسيد أحمد البدوى، مؤسس أكبر الطرق الصوفية فى مصر وأكثرها شعبية، ينتهى نسبه إلى الإمام «على بن أبى طالب» وهذا النسب الشريف تأكد فى أقدم التراجم، ومنقوش على مقصورة ضريحه الشهير بطنطا وهو الذى «غادر مكة مزوداً بشجرة نسبه».. يستغيث بجده ـ صلى الله عليه وسلم ـ وبأهل بيته الكرام، فى الملمات والشدائد.. وفى معركته الأسطورية ضد «فاطمة بنت برى» والتى كانت مغرمة بالإيقاع بأرباب التقوى والصلاح، ولكنها وجدت نفسها مع السيد البدوى، أمام صنف نادر من الرجال.. صلب الإيمان، قلبه مشغول دائماً بذكر الله لا «بذكر الغوانى»..!

وقد احتشدت مؤلفات مناقب السيد البدوى، بكرامات أسطورية غريبة لا تحصى، منها ـ على سبيل المثال ـ إحياء الموتى وإنقاذ الأسرى فى بلاد الفرنجة، وقوله للشىء كن فيكون بإذن الله!

وكثير من اتباعه، يجعلونه فى منزلة أسمى من مرتبة الأنبياء! وهذا شائع عند غلاة الصوفية، الذين يخلعون على الأولياء أقدس الصفات، ويجعلون النبوة دون الولاية!.. وقد أثار ابن عربى والشعرانى، نصوصًا تنبئ بإيثار الولاية على النبوة، فالنبوة مقامها فى الدنيا، أما فى الآخرة، فإن التشريع ينقطع وتبطل أحكامه.. وهنالك يتضح أن الولاية أسمى من النبوة! .. وقد سمى الله نفسه ولياً ولم يسم نفسه نبيًا!.. وأن لله عباداً ليسوا بأنبياء، ولكن النبيين يغبطونهم بمقامهم!!

و «الرؤيا المنامية» تمحو الزمان والمكان.. فكم من لقاءات بالنبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ فى حياة هؤلاء الأقطاب!.. وكم من إسراءات إلى الفردوس الأعلى و «الحضرة الإلهية»..

ومشاهدة ما يقدر وراء الغيب، والاتصال بالأهل فى مكة، والاطلاع على مشاهد الجنة والنار، ومخاطبة الأنبياء والأولياء وسيدنا الخضر!!

والرؤى المنامية، هى أساس شفاعة الأولياء، فالمريد إذا ألمت به ضائقة أو أصابه مرض، عليه أن ينام ثلاث ليال بالضريح، حتى يمكنه أن يتلقى إرشادات الولى، أو يداويه فيستيقظ صحيحاً معافى!

والأقطاب والأولياء أنفسهم فى حياتهم، كانوا لا يتصرفون أو ينتقلون من مكان لآخر، إلا بأمر فى رؤية منامية!

ومصطلحات شائعة فى دنيا التصوف.. «الكشف».. «الإلهام».. «النور القدسى».. «الذوق».. «المعرفة بالقلب».. «التجلى».. لاشك أنها تؤثر كثيراً فى الاعتقاد الشعبى ومفهومه للشفاعة، بشكل يفوق علوم الشريعة، ومع ذلك فقد ارتبط التفقه فى علوم الدين بالسيدة نفيسة، حتى اشتهرت بـ «نفيسة العلم».. واشتهر السيد البدوى بتعمقه فى أصول الفقه، ولم يحفظ التاريخ لكليهما أثراً لمخطوط يتضمن شيئاً من علمهما!

والتقرب إلى الأولياء، فى الاعتقاد الشعبى، قد يكشف الحجب عن أعين القلوب فينجلى ما هو مسطور فى اللوح المحفوظ! و «الكشف الإلهى» يستوعب كل الحقائق، بالمجاهدة وقطع العلائق، وليس بدراسة العلوم الشرعية، حينئذ يفيض النور على الصدور!

ولنيل شفاعة الأولياء، لابد من اجتياز عدة أبواب، فالسيد البدوى يطلق عليه «باب النبى».. والنبى ذاته هو «باب السماء».. وتتدرج مراتب الأولياء وفقًا لنفوذ كل منهم ومكانته، فالولى «المحلى» يتشفع لأتباعه لدى القطب، والذى بدوره يتشفع لدى الحضرة النبوية.



وهذا التدرج يفسر - بقدر كبير - نظام الموالد المصرية، والطقوس المصاحبة لها، ففي مدينة طنطا، تسبق موالد صغيرة لتلاميذ وأتباع السيد البدوى، الاحتفالات الضخمة بمولده، والتى تنتهى بدورها قبيل أسبوعين من بدء الاحتفال بمولد إبراهيم الدسوقى!

ويسود الاعتقاد بأن اجتماع أكثر من ولى فى موضع ما أو ما يمكن أن نسميه «رابطة أولياء»!.. يسهم فى قوة الشفاعة ومدى قبولها، وهو ما يفسر وجود بعض مقابر الأولياء حول ضريح القطب أو بالقرب منه، فبالنسبة لقطبى الدلتا، نجد فى مدينة طنطا نحو أربعين ضريحًا، منها ستة أضرحة لبعض الأتباع فى مزار السيد البدوى، كذلك فى مدينة دسوق، نجد بجوار ضريح إبراهيم الدسوقى، قبراً لأخيه، ويعبر زواره إلى الضفة الأخرى للنيل، لزيارة ضريح والده الشيخ أبو المجد.

والسيرة الذاتية لأولياء «الجوار» تتوارى فى ماض مجهول، فالأهم أن «البركة الجماعية تسهم فى فعالية الشفاعة»!

أساليب الشفاعة:

تتنوع الأساليب أو التعبيرات الشائع استخدامها فى طلب الشفاعة، وقصص الأولياء ومناقبهم تزخر بهذه التعبيرات، والتى لم يطرأ عليها أى تطور منذ العصر العثمانى، وهى تعبيرات مباشرة فى صيغة نداء، مصحوب أحياناً بلفظة «بإذن الله» أو «إن شاء الله»..

وأوضح مثال، فى قصة تحرير السيد البدوى للأميرة «خضرة الشريفة»، وما حدث لها فى «بلاد النصارى»..

وكرامات السيد البدوى التى تباع بكثرة فى أيام المولد، والتعبير الشائع الذى اشتهر على ألسنة العامة:

«نظرة يا بدوى يا جايب اليسرى»..!

وبعض الزوار يجلسون فى مواجهة الضريح. رافعين أيديهم بقراءة الفاتحة ثم يدعون ما شاء الله من الدعوات لتحقيق أمنياتهم، ومنهم من يتشبث بالمقصورة ولسانه يلهج بالدعاء والرجاء.. عقب ذلك، يقوم بالدوران حول الضريح بعدد مرات فردية، مرة أو ثلاث أو سبع مرات، وإذا حدث خطأ فى اتجاه الدوران، سرعان ما يصححه سدنة الضريح!

وقد يكون الدعاء سراً أو بالتميمة أو جهراً، ومنهم من يقف فى مواجهة الضريح، رافعًا يده، مخاطبًا صاحب المقام، السيد البدوى - على سبيل المثال، قائلاً: يا «باب النبى».. يا «شيخ العرب».. يا «بو فراج».. نظرة يا بدوى».. أو التعبير الكلاسيكى الشهير «شى لله يا سيد»!!

وقد يستخدم هذا التعبير فى النداء لأولياء آخرين: «شى لله يا حسين» لكنه أكثر شهرة وخصوصية بالسيد البدوى!

هناك أيضاً، صيغة مشهورة «دليل، يا دليل ياسيد»، ويتباين تفسير هذه الصيغة، فيرى البعض أن المقصود بها، أن السيد البدوى هو الدليل للحصول على رضاء الرب ونيل الشفاعة، وهذا التعبير يرادف معنى «باب النبى».. بينما يرى البعض أنه: دليل الحيارى المظلومين ومن لا شفيع لهم، والدليل للعثور على المفقودات: فكم من خواتم فقدت فى النيل، وعثر عليها - بفضل بركته - فى بطون أسماك!.. وكم من حمير سرقت ثم عادت إلى أماكنها!.. وكم من أطفال تاهوا ثم عادوا بعد فقدان الأمل فى عودتهم!

وكم من أسرى تحرروا ووجدوا أنفسهم فى وطنهم!

وعند أبواب الأضرحة، تباع كتب صغيرة للدعاء وقضاء الحاجات، تتضمن بعض السور القرآنية أو آيات من القرآن، تفيد فى الدعاء والوقاية، وبعض أوراد الصوفية، وتضرعات فى شكل أبيات شعرية!

وقد يلتزم البعض السكون التام وهو جالس أمام الضريح، إذ ليست هناك ضرورة للتعبير بصوت مسموع عما يعرفه صاحب المقام جيداً!..

بينما يظل التعبير الشعبى الأشهر بطلب «المدد» هو القاسم المشترك فى الزيارات وحلقات الذكر والموالد.. ومفتاحاً لشفاعة الأولياء!

خصوصية الشفاعة:

آمال وآلام الزائرين، لا تمضى إلى أى ضريح بالمصادفة، ولكن شهرة الولى واختصاصه بالشفاعة، والبعد المكانى، لها تأثير كبير فى قصد الزيارة.

فالضريح الذى نتكبد إليه مشاق السفر، يصبح أكثر جذباً ورهبة، من ذلك الضريح القريب المتاح زيارته فى أى وقت!

هناك أيضًا، تقسيم فئوى اجتماعى: أولياء الحضر أو المدن، وأولياء الريف، وبالرغم من أن السيد **أحمد البدوى** ينتمى إلى الفئة الثانية، إلا أنه كان سببًا مباشراً فى النشاط التجارى الكبير لمدينة طنطا، واستقبال الملايين من سكان المدن، على مدار السنة، ومع الوضع فى الاعتبار، أن العادات الدينية لا تخضع للتقسيم الاجتماعى والجغرافى.

مع تزايد موجات النزوح الريفى إلى العاصمة، وتمدين معظم قرى مصر، يظل الفارق شاسعًا، بين الاحتفالات الضخمة بموالد أولياء القاهرة، **كالسيدة زينب والإمام الحسين والشافعى**، والتجمعات الصغيرة والمظاهر المحدودة، عند أضرحة أولياء القرى.

ومن الملاحظ أن زيارات الأولياء تشمل الرجال والنساء، دون تخصيص، وطلب الشفاعة هو هدف الجميع، ويشتهر بعض الأولياء، بالتوجه إليهم لتحقيق رغبات النساء، كالزواج للعوانس والإنجاب للعاقرات..

وجماهير الزوار لكبار الأولياء، يفوق كثيراً نطاق المريدين أو من جمعتهم أخوة الطريق، ففى مدينة طنطا، كان لضريح الشيخ **أحمد العراقى** قداسة ويحظى بالزيارة، أما اليوم، فالقبة مهدمة وأغلق الضريح، بعد أن هجره مريدوه وانضموا إلى أفواج تابعى **السيد البدوى**!

وخصوصية الشفاعة، تحددها الأصول الاجتماعية للولى، البيئة، الجوانب الروحية، وسجل الكرامات منبع لا نظير له لتبيان الرغبات المطلوب من الولى أن يتشفع فيها.

وتساؤلات تتبادر إلى الذهن، هل طلب الشفاعة من الولى تحدده الأمانى أو المخاوف نفسها التى كانت شائعة فى العصور الوسطى؟!.. وهل تطورت هذه الرغبات فى عصرنا؟.. وهل شعبية الولى تأسست على شهرته فى تحقيق المعجزات أم لقيامه بدور بارز فى خدمة الدعوة؟

ففى حالة **السيد البدوى** - على سبيل المثال - تردد السير الذاتية الفضائل نفسها التى اشتهر بها: تحرير الأسرى، ومعاقبة الظالمين، ونصرة المظلومين، والإتيان بالأشياء المفقودة.. وتنفرج بوابة المعجزات على مصراعيها.. فالقطب قدراته تفوق كل خيال، فيحيى الموتى.. ويقول للشىء كن فيكون..!!

ولكن من الملاحظ، صمت المصادر التى تناولت مناقب **السيد البدوى**، وخلوها من قصة شفاء إعجازية.. أو إنجاب عاقر أو وفرة محصول أو شفاء ماشية.. ربما كان اتجاه مؤلفى المناقب هو عدم نشر كرامات عادية ومكررة، بينما إطلاق أسرى المسلمين فى بلاد الفرنجة، أو معاقبة قاض فاسد.. هى أعمال بطولية جديرة بالذكر والتقدير.

والمحوران الأساسيان اللذان تدور حولهما رغبات التشفع، هما: شفاء المرضى، وإنجاب الأطفال - الذكور خاصة - حتى يومنا هذا، يضاف إليهما بعض الهموم المعاصرة كالرغبة فى اتساع الرزق أو الترقية فى العمل، واجتياز الامتحانات الدراسية، والتوافق بين الأزواج!

ومن الملاحظ، كثرة عمليات الختان بالقرب من الضريح فى أيام الموالد، رغبة فى حماية - الطفل الذكر - من الحسد والأمراض بفضل بركة صاحب المقام!

طقوس الشفاعة:

دون الاستفاضة فى وصف ظواهر معروفة، نلاحظ استمرار الثلاثى الكلاسيكى: الزيارة، النذر، المولد..

فالزيارة، ليست مجرد مرور عابر، ويجب أن تؤخذ بمعناها الدقيق، فعملية الاستقبال داخل الضريح، هى لقاء بين الولى «الداعى» والزائر «الضيف» وعلى الداعى أن يكرم ضيفه، فمن ضاقت عليه الأرض بما رحبت له حق المؤئل، ومن أصابه كرب أو تعرض لمشكلة، أن يلتزم الصبر وانتظار الفرج حتى يتدخل الولى بشفاعته!.. وإياك أن يخيب الولى رجاء ضيوفه!

والنذر، تتعدد أشكاله من هبات المؤمنين بالولى، سواء بالتبرع بمبالغ مالية، أو وقف منشأة للصرف على خدمة الضريح، أو بتقديم الطعام والذبائح إلى الزوار، ووفرة النذور تدل - بلاشك - على بركة عظيمة!.. وتشهد على صلاح الولى ومدى قدرته على الشفاعة!

فى مؤلفات مناقب الأولياء،نلحظ كثرة التعبيرات التى تدل على شعبية بعض الأولياء: «له نذركثيرة».. «كراماته كثيرة مشهورة. يذر له الناس فى الشدائد»..

أما المولد، فيقدم شكلا جماعيًا احتفاليًا، له مظاهره المميزة المتوارثة، مضافاً إليها مواصفات الاحتفال بالأعياد، ويوم السوق..

وهذه الشـعـائر المصـاحـبـة لطلب الشفاعة، يفضلها كثير من العامة عن فعل الخيرات!.. والتزام تعاليم القرآن والهدى النبوى..!

والنذر هو الأصل، وأول زيارة إلى ضريح الولى تأخذ شكل الاستجداء لتحقيق إحدى الأمانى - المتكررة - التى سبق الإشارة إليها، وتمثل «إبرام عقد» معنوى مع الولى، بعمل نذر كبير - غالباً ذبح عدد من الخراف - فى حالة قبول «طلب الشفاعة»، فإذا حدثت المعجزة، يجب تقديم الشكر إلى الولى وتقبيل أعتاب الضريح والوفاء بالنذر.. ثم تصبح الزيارة وارتياد المولد تقليداً متبعاً!

الديوان السماوى.. وكرامات الأولياء!

الاعتقاد الشعبى فى الأولياء، يتلخص فى أن الله قد منح بعض عباده المقربين «امتيازات» لا حدود لها.. يكونون حول الرسول «ديواناً سماوياً» ينشر قدرته!

وانتشار التيارات الصوفية، أسهم بدور جوهرى فى ترسيخ هذه المفاهيم، فالأولياء هم هؤلاء المقربون، الذين خصهم الله بقدرات خاصة، يتميزون بها عن غيرهم من البشر، وتجعلهم قادرين على فعل المعجزات، التى تعرف بالكرامة أو «البركة».. وقدرة الولى على التدخل أو التوسط، التى منحه الله إياها، تسمح له بالشفاعة، وتعبير «نفعنا الله ببركته» يرادف تماماً «نفعنا الله بشفاعته»..

ولا شىء أكثر «واقعية» لأتباع الولى و «محاسبيه» سوى أعماله الإعجازية المتداولة فى قصص كراماته!.. وقد تنوعت مصطلحات الشفاعة فى المصادر المختلفة وتبعاً للهجة والثقافة التى كانت سائدة فى تلك الفترة، أما فى عصرنا، فتشيع تعبيرات «أغثنا».. «أدركنا» أو «استغاث بـ» سواء فى اللغة الدراجة أو لغة الأدب، وتتعدد صيغ طلب الشفاعة أو الإغاثة «أغثنا يا رسول الله».. «المدد يا رسول الله».. وكما ورد فى طبقات **الشعرانى**: «يا سيدى أحمد يا بدوى أنجدنى»، وكان هذا طلباً من أسير يطلب النجدة من محرر الأسرى، و «توجهت إلى سيدى أحمد» و «توسلت بسيدى إبراهيم».. وقد يكتفى بمجرد ذكر اسم الولى فى صيغة النداء، والكتب الصفراء الصغيرة تغذى الاهتمامات اليومية لذوى الحاجة!

وقد تمتد هذه ـ القدرات الخاصة ـ إلى بعض تلاميذ الولى وأتباعه، ولكن لتحقيق مآرب دنيوية، بل كان الحكام والولاة فى عصر سلاطين المماليك والعصر العثمانى، يتنافسون فى الاتصال بهؤلاء الشيوخ والتقرب إليهم والظفر بمرضاتهم!..

فكان أمراء مصر وقضاتها يترددون على الشيخ «**الدمرداش**» ٩٥٤ هـ يلتمسون «تقبيل يده فلا يلقى لهم بالا»!.. وكان سلاطين العالم الإسلامى يكاتبون الشيخ «البكرى» ٩٩٤هـ، ويهدون إليه ويلتمسون النصح والإرشاد، ويستجيب لشفاعته ولاة مصر، ويختلف لزيارته كل يوم جمعة الوزير «**سنان باشا**» فيقبل يده ويأتمر بأمره!.. وبالطبع، لست فى حاجة لإيضاح أن تقرب الحكام إلى هؤلاء الشيوخ: كان ضماناً لرضا الرعية عن ظلمهم وطغيانهم!

وبالنسبة للأقطاب والأولياء، فهناك اعتماد على قدرة إلهية، والمفترض أن يتذكر دائماً، أن كل شىء يحدث بإذن الله وأمره، والقصة الأسطورية الشهيرة عن الطفل الذى أحياه **السيد البدوى**، تصف شفاعة - فورية الحدث - ومعجزة حققها **البدوى** بالرجوع النهائى إلى الله، فقد جاءته أم الطفل تتضرع إليه بالله ورسوله «توسلت إليك بالله ورسوله».. قصة بسيطة تصور «تطويع» الشفاعة للقدرة الربانية، فالقادر على إعادة الحياة هو الله، والبركة مزدوجة للوسيط - **السيد البدوى** - وللرسول.. «فمد سيدى **أحمد البدوى** يده إليه، ودعا الله، فأحياه الله تعالى ببركة دعواته وببركة جده».. وهذه القصة تذكرنا على الفور بمعجزات السيد المسيح.

واللجوء إلى الولى يصحبه دائمًا الرغبة فى تحقيق أمنية أو رجاء، أما الولى الذى لا يملك «الوساطة، أو «البركة» و «فورية الحدث» فلا حديث عن قداسته أو كراماته!.. فالولى «المبارك» ليس مجرد وسيط متواضع يلتمس رجاء من الله.. وإنما يجب أن تتبلور فعالية شفاعته وتزامن البركة الموحاة إليه.. باعتباره أميراً فى «الديوان السماوى»!!

والأولياء فى المجتمع المصرى يعكسون طبقية الواقع الذى ينتمون إليه، وهم جميعًا يمثلون لمريديهم نوعًا من الخلاص، أو الأمل فى الخلاص، حين تواجههم الحياة بهمومها.. والوعى الغريزى يحول التاريخ إلى أسطورة، والخرافة إلى جزء من النسيج الدينى، والموتى إلى مؤثرين وفاعلين فى الحياة، فالشعب يصنع تاريخه وأساطيره وموروثه الفكرى ودينه الخاص فى كل لحظة!

والقرآن الكريم يحدثنا فى بعض آياته عن «أولياء الله» دون تحديد لدور هؤلاء الأولياء.. والله ذاته «ولى» والرسول «ولى» والمؤمنون الصالحون «أولياء» وطبقًا للنص القرآنى فإن هؤلاء الأولياء «لا خوف عليهم ولا هم يحزنون» وبالتالى فإن لفظة ولى تتطلب معنى أكثر خصوصية من لفظة «قديس».. وهذه الآيات، تدعمها الأحاديث الشريفة، يمكن أن توضح لنا أساس الاعتقاد فى الأولياء.

والولى تفيض عليه «الأنوار الإلهية» ويحمل «نور النبى» بما يعنى أنه حاز معرفة مباشرة بالله، وعلمًا تجاوز علم البشر من عامة الناس، وكما يقول «الشيخ **أحمد رضوان**» أشهر أولياء صعيد مصر: «هناك نوعان من المعرفة: المعرفة الظاهرة العادية، ومعرفة باطنية تملأ القلب وتسر الروح».

وقد لا يُعرف الأولياء ـ بصفة الولاية ـ فى حياتهم، بالرغم من وجود بعض الاستثناءات مثل «**الشيخ موسى**» الذى عاش بالكرنك، وكان يمنح البركات والإرشادات من خلوته!

ويقول الشيخ «**محمد الطيب**» إن الله أخفى خمسة أشياء فى خمسة أخرى:

١ ـ فى يوم الجمعة، أخفى ساعة إجابة الدعاء.

٢ ـ فى العشر الأواخر من رمضان، أخفى ليلة القدر.

٣ ـ فى حياة الإنسان، أخفى لحظة خروج الروح من الجسد.

٤ ـ فى علم الغيب، أخفى يوم الحساب.

٥ ـ وبين الناس، أخفى الله أولياءه.

ويأتى على رأس طبقات الأولياء «الغوث» أو ما يعرف بـ «قطب الوقت» له الهيمنة على ديوان الأولياء.. ويذكر الشيخ **أحمد رضوان** كيف أنه بعد خمسة وأربعين سنة من تأنيب النفس وتحمل كافة الآلام والمشاق، أصبح هو نفسه «غوثاً»، وكيف أن الرسول قد أخذ بيده وقدمه إلى جميع الأولياء!

والمعايير الرئيسية للولاية هى المعجزات أو الكرامات، التى تحدث فى حياة الولى وبعد وفاته، وظهوره فى الأحلام والرؤى. وتؤكد سير الأولياء على الصفات الإيجابية فى شخصية الولى، لكنها ـ فى مجملها ـ تظل ثانوية الأهمية بجانب الكرامات، وبركة الولى يمكن أن تنتقل إلى سلالته وأتباعه وزواره، وضريح الولى، وما حوله، يشع بالبركة، وزيارة خاطفة إلى هذا الضريح فى أيام معينة من الأسبوع، مع بعض الطقوس، يحظى المحب أو الزائر بالبركة والمدد!

وتأكيداً على التوسل بشفاعة الولى عند الله ورسوله، يقول الشيخ **أحمد رضوان**: «يستطيع الأولياء أن يحصلوا على كل ما يريدونه من ربهم، لذا فمن الواجب أن تطلب عونهم عند ربهم: لجلب منفعة أو لدفع مضرة، ما دام الله لم يصدر قراره بعد».!

بصمة نبوية فى قلب مملكة الأقطاب:

فى كل من ضريح **إبراهيم الدسوقى**، وضريح **السيد البدوى**، حجر مقدس عليه أثر لقدم ضخمة، يزعم أنها قدم الرسول محمد ﷺ، وأن هذه الآثار كانت بالقدس عندما أسرى به، فى ليلة الإسراء والمعراج.

ويسود الاعتقاد بأن أضرحة الأقطاب تحظى بزيارات الرسول، مما يسهم فى فعالية شفاعة أبطال الدلتا!.. وتفيض البركات، فالولى الذى حظى بالاختيار الإلهى.. قد حظى أيضًا برضاء رسوله، إذن فهو جدير بالكرامات والتوجه إليه بطلب الشفاعة.

وبالرغم مما تشهده مصر ـ والعالم ـ حاليًا، من تطورات تاريخية هائلة أثرت فى جميع المجالات، إلا أنها ستظل الحافظة للاعتقادات الموروثة، ذات الأشكال المثيرة للخيال.. من نذور وأذكار وموالد وقصص وأساطير.. وسيظل الملايين ينجذبون إلى **السيد البدوى والدسوقى والشافعى** الذين ـ دون أدنى شك ـ لن يتخلوا عن إنقاذ العالم من نهاية محتومة..!!

ببليوجرافيا:

١ ـ ابن إياس، أبو البركات محمد بن أحمد الحنفى: «بدائع الزهور فى وقائع الدهور»، تحقيق: محمد مصطفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٤.

٢ ـ **أحمد شفيق باشا**: «مذكراتى فى نصف قرن» الجزء الأول ـ القاهرة، ١٩٣٥.



٣ ـ أمين سـامى باشـا: «تقـويم النيل» ـ عصـر إسماعيل ـ دار الكتب المصرية، ١٩٣٦.

٤ ـ ابن تغـرى بردى، أبو المحـاسن جـمـال الدين: «النجـوم الزاهرة فى ملوك مـصـر والقـاهرة» دار الكتب المصرية، ١٩٢٩ ـ ١٩٥٦.

٥ ـ الجبرتى، عبد الرحمن بن حسن: «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار» لجنة البيان العربى ـ القاهرة، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧.

٦ ـ على باشا مبارك: «الخطط التوفيقية الجديدة لمصر والقاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة» المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ١٣٠٥هـ.

٧ ـ لين، إدوارد وليم: «عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم» ترجمة: سهير دسوم، القاهرة ـ ١٩٩١.

٨ ـ المقريزى، أبو العباس تقى الدين أحمد بن على: «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار» المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ١٢٧٠هـ.

1- Biegmau n: Egypt, moulids saints sufis, London, 1990.

2- Bleeker C. J. «Egyptian Festivals»: Enactments in Religious Renewal, leiden, 1967.

3- Butler A. J.: Court life in Egypt, London, 1887.

4- Ebers G.: Aegypten in wort und Bild (Egypt) - (l'Egypte) stuttgart, 1881.

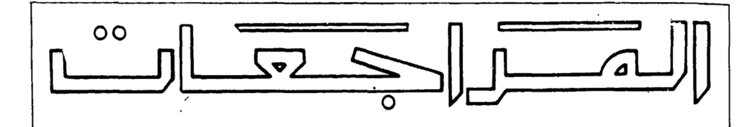
5- Gilsenan M.: Saint and sufi in modern Egypt. Oxford, 1973.

6- Jong F.: Aspects of the political Involvement of sufi orders in twentieth-Century Egypt, New York, 1983.

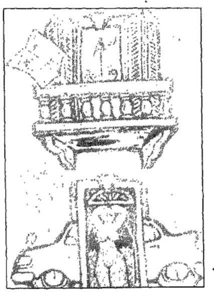
7- Mc Pherson J. W.: The Moulids of Egypt, Cairo, 1941.

8- Religion in the middle East-Arbery editor, Cambridge, 1969.

9- Smith M.: Readings from the Mystics of Islam. London, 1950.



تفاعلات التجاور



قراءة فى رواية

[عطلة رضوان] لعبده جبير

أمجد ريان

قد تنطوى الرواية على طموحات كبيرة، فهى تريد أن تصل إلى الكيفيات الكبرى التى تشكل حركة المجتمع الجديد، بحيثياته الحية، وتقاطعاته فى الوقت ذاته مع التاريخ والتراث. إنها لا تعبر عن مجرد انعكاس لواقع ولوعى جماعى ولكنها تريد أن تخلق وعياً، يشكل موقفاً خاصاً من العالم.

تحاول الرواية أن تكشف عن الواقع الإنسانى عن طريق التفتيش فى أحداثه، وتقليبها فى كل أوجهها، والبحث فيها عن معرفة جديدة تعبر عن طاقة مختزنة، ليس فى أعماق الكاتب وحده، بل فى أعماق الواقع كله، إنها رواية لحلم إنسانى كبير يتحقق.

تتحدث الرواية عن غياب الحرية الإنسانية فى قمة تحققها عند الشخصية الرئيسية، هذه الشخصية التى تشكو دائماً من الإرهاق والعجز والملل وعدم القدرة على التواصل مع الآخرين.

تريد الرواية أن تقول إن الواقع الذاتى يمكن أن يعالج بوصفه لا يقل حقيقية، ولا يقل قيمة عما يمكن تسميته بالواقع الموضوعى، وهى مكرسة لتصوير العالم المعيش، عالم الحياة اليومية، من خلال سرد مجزأ، يعمل بتجزيئه هذا على مضاعفة الوسيلة التى نختبر من خلالها الحياة، فالأحداث تقدم بطريقة متقطعة وغير منتظمة.

إننا بإزاء نص يتجنب الحبكة الروائية التقليدية، ويصطنع سرداً غير مترابط يواجه القارئ بعالم مضطرب ومتحول ومراوغ، وبإزاء زمن له بداياته المتعددة، وله مساراته ورجوعاته لنقاط البداية كل حين، ليبدأ مسيرته من جديد فى اتجاه مختلف، إنه أسلوب التجزئ الكل، وتجريب زوايا نظر متعددة، توحى بالامتداد اللانهائى وكما لو كان تفسير

كثير من المواقف والأحداث سيرد فى روايات أخرى للمؤلف.

تظل الرواية تلتقط عشرات الأحداث بلا توقف، لتضيف سلاسل دلالية جديدة متراكمة، والزمن هنا دائرى ينتهى من حيث بدأ ليبدأ ثانية، وكل يوم ما هو إلا إضافة جديدة إلى وضعية متدنية فى دوامة نشطة لا تكل.

يمتلئ الكاتب بنيّة التفكيك منذ البداية، تفكيك كتلة الواقع، وتفكيك السلوك الإنسانى، وتفكيك الحبكة الروائية فى وحدات صغرى فيتميز الاتجاه الروائى الجديد الذى يتجاوز المفاهيم الواقعية التقليدية.

(١)

للعمل الروائى عند **عبده جبير** مكانة متميزة فى قلب حركة الرواية فى مصر الآن، وستظل كتابته تمثل بوصلة دقيقة لحركة الواقع، ولتوجهات الثقافة والإبداع الأدبى، ففى التوقيت الذى صدرت فيه روايته السابقة (**تحريك القلب**)، كانت تدور مناقشات واسعة حول البناء فى العمل الفنى، داخل المشروع الحداثى الكبير الذى شمل ليس الإبداع فحسب، بل شمل حركة الواقع كلها، وقد جسدت روايته السابقة، داخل هذا الإطار نموذجًا لرؤية إبداعية تركز على البناء من خلال تكوين شديد الحبكة، تطرح موقفها الفكرى، داخل صياغة جمالية متماسكة بنيوياً وإبداعياً، لتمثل تحريك القلب تماساً مع أعلى الرؤى الفنية قدرة على معانقة الواقع والتفاعل معه من جهة، وصياغته من داخل رؤية الفن الموضوعية من جهة أخرى.

أما هنا فى [**عطلة رضوان**]، فقد تحول بنا مؤشر البوصلة إلى حساسية كتابة جديدة، تستفيد من كافة الإنجازات السابقة، ولكنها تخرج عليها قوة، لتعبر عن توجه مختلف، يتصاعد مع الواقع ومع مناخ الإبداع الجديد، من حيث تفتيت المطلقات، ونبذ الكلية، والتعامل مع الجزئى والنسبى بشكل أساسى، والخروج إلى منطقة تشبه السؤال أكثر من كونها تطرح يقيناً.

تبحث الرواية عن أدوات جديدة، لتشق طريقاً مختلفة نحو المستقبل، طريقاً لا تأبه للتوجيهات الفكرية والجمالية السابقة، بل تبحث عن ألف باء جديدة لفهم الواقع، فى عالم الشتات والتمزق الشديد الذى نعيشه اليوم، عالم تنهار فيه المنظومات الفكرية والأيديولوجية السابقة، وتنهار فيه بالتالى الرؤى والتنظيرات الإبداعية السابقة، فى وضع يحتاج إلى إعادة نظر شاملة.

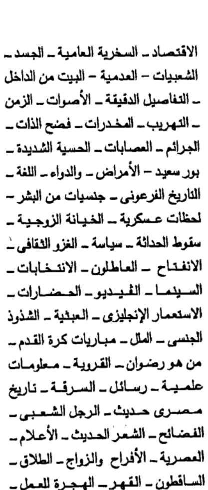
لقد كان لهذا الأسلوب الخاص الذى انتهجته رواية [**عطلة رضوان**] أثراً فى إحساسنا بالطزاجة، كما لو كانت الأحداث التى تقدمها الرواية قد حدثت منذ برهة.

لقد صنع **عبده جبير** الرواية الضد [ألف ليلة وليلة] فنحن لسنا بصدد حكايات من داخل حكايات، ولكننا بصدد تجاور حكايات وأحداث ومواقف وتفاصيل من الحياة اليومية، تؤكد الحضور البارق للذات على مدار النص، وتؤكد الحيوية والحسية العالية التى تتقاطع مع كثير من مفاهيم [ما بعد الحداثة] فى الفن، والعمل النقدى الذى يتناول رواية مختلفة عن السائد سيكون مختلفاً بالتأكيد، وهذا هو ما لمسته عندما شرعت فى دراسة هذه الرواية المهمة.

أول ما فاجأنى هو أننى وجدت بين يدى (٣٧٤) كارتا من كروت البحث متوسطة القطع، يتعلق كل واحد منها بتفصيلة من المادة التى أبحثها، فكانت الغزارة الشديدة لهذه التفاصيل، ولما يتعلق بها، هى الملاحظة الأولى، التى جعلت من المستحيل أن أنهى دراستى عن الرواية فى مقالة واحدة، لذلك فإن ما أقدمه الآن هو مجرد مدخل لدراسة هذه الرواية، المدخل الأولى الذى أصف فيه – فقط – هذه الكروت، وأصنفها، وليس غريباً أن ينتابنى هاجس بإطلاع القارئ على هذه التصنيفات:

لقد تعلقت بكل محور مجموعة من الكروت والاطلاع على هذه المحاور سيعطى تمهيداً جيداً للتواصل معى فى هذه المقالة، لأن هذه المحاور تبين المعطيات الأساسية التى استخدمها الكاتب كمادة خام أولى فى بناء روايته: [التراث العربى القديم ـ الحياة اليومية ـ الصحف ـ الجنس ـ الابتذال ـ التاريخ المسيحى ـ





الاقتصاد ـ السخرية العامية ـ الجسد ـ الشعبيات – العدمية – البيت من الداخل ـ التفاصيل الدقيقة ـ الأصوات ـ الزمن ـ التهريب ـ المخدرات ـ فضح الذات ـ الجرائم ـ العصابات ـ الحسية الشديدة ـ بور سعيد – الأمراض ـ والدواء ـ اللغة ـ التاريخ الفرعونى ـ جنسيات من البشر – لحظات عسكرية ـ الخيانة الزوجية ـ سقوط الحداثة ـ سياسة ـ الغزو الثقافى ـ الانفتاح ـ العاطلون ـ الانتخابات ـ السينما ـ الفيديو ـ الحضارات ـ الاستعمار الإنجليزى ـ العبثية ـ الشذوذ الجنسى ـ الملل ـ مباريات كرة القدم ـ من هو رضوان ـ القروية ـ معلومات علمية ـ رسائل ـ السرقة ـ تاريخ مصرى حديث ـ الرجل الشعبى ـ الفضائح ـ الشعر الحديث ـ الأعلام ـ العصرية ـ الأفراح والزواج ـ الطلاق ـ الساقطون ـ القهر ـ الهجرة للعمل ـ البحر].

ويتضح من النظرة الأولى، وكما سبقت الإشارة – غزارة هذه المعطيات، وإحاطتها بظروف الحياة، بشكل غاز جائع إلى استخلاص نظرة شاملة للواقع الذى يشهد تغيرات جذرية على كافة المستويات.

أما الكروت التى تفوقت بينها جميعًا بشكل لافت، فقد كانت الكروت المتعلقة بالسخرية [٢٨كارتًا] تليها الكروت المتعلقة بالجنس [٢١كارتاً]، وتراوحت بقية الكروت ما بين [١-١٨كارتًا] لكل محور آخر. وهذا يعطى مؤشراً أولياً لرؤية الكاتب الرافضة لكل ما هو مستتب من ناحية، ولجوئه الشديد إلى الجوانب الحسية التى تشكل شهادة الجسد فى الواقع من ناحية ثانية.

وسوف أواصل فى مقالتى تصنيف الكروت ووصفها محاولا ترتيبها واستخلاص فيض الدلالات المتنامية، محاولا الوصول إلى نوع من معايشة هذا النص الروائى.

(٢)

من هو رضوان الذى حدثتنا عنه الرواية مباشرة ص [١١٣] جالسًا على الكرسى عند الباب، حارسًا الأرض اليباب. لا عمل له سوى مراقبة الداخلين والخارجين، هى صورة مستوحاة من صورة رضوان حارس الجنة فى الفلكلور الشعبى، صورة دالة لهذا الرجل البسيط الذى ينتمى للطبقة المتوسطة الحائرة فى المدينة العصرية، لا يملك أى شىء سوى الضياع. يبدو كأنه معزول عن مجريات الأمور الكبرى، مجبر على الانعزال، ومهمش، ومحاصر داخل سلوكيات وممارسات وسقوطات رخيصة، تخرج به عن وجوده الحقيقى كإنسان. يجلس بجوار باب الكون كله، يحرسه ويتأمله، دون قدرة على اختراقه، بل يكتفى بالتأمل الحزين. رضوان هو المؤلف بلا ريب، وهو الذى تتقاطع فى مشاعره معطيات الواقع المصرى الجديد، لم يحصل على عطلة فحسب، بل الحياة كلها تتحول إلى عطلة، حياة معطلة تضيع بلا معنى بين آلاف الأحداث التى بلا قيمة تتجاور بغزارة فادحة، يضمحل الإنسان فى خلالها، يتشتت، ويحس بالضعف والضياع وافتقاد القيم، بل وافتقاد الآدمية فى واقع آلى يشبه الدوامة العنيفة التى لا تفضى إلا إلى الفوضى والتبعثر.

العطلة هنا توحى بالمقاطعة والرفض، يقاطع رضوان زوجته، ويقاطع عمله الوظيفى الذى يضطره إلى الكذب والنفاق، ويقاطع الواقع المتفسخ، ومنذ السطر الأول فى الرواية نحسه ملولا، [جالسًا] أيضا فى جلسته التى تشبه القيد والثبات، وعدم القدرة على ممارسة أية فعالية. منذ السطور الأولى فى الرواية تتعرف على رضوان حائراً متأففًا محبوسًا فى شقته، وإذا مشى فهو يمشى حتى باب الغرفة، حيث أرفف مليئة بالكتب التى لا يوجد بينها كتاب واحد يمكن أن يخرجه من حالة الملل والكآبة، كل الكتب خاوية، والصحف المكدسة المغطاة بالتراب خاوية، تاريخ كامل من المعرفة صارخاوياً، نحس بواقع كامل يموت، لكى يفسح لشىء آخر يولد، تتحول فيه المعارف التقليدية إلى خواء أو إلى أكداس من التراب.

(٣)

لقد صمم الكاتب روايته تصميمًا بنائيًا رأسيًا وأفقيًا تتقاطع أجزاؤه من خلال الأبواب والفصول، والكاتب يريد بهذا أن يصنع تقاطعات توازى التقاطعات الحقيقية لشوارع بورسعيد المتقاطعة والمتوازية فعلا مع البحر فى بناء هندسى خاص، كأنها تستلهم معنى بقائها من خلال علاقتها الحميمة بالبحر، بكل دلالاته التاريخية والرمزية. بور سعيد رمز من رموز البطولة فى تاريخنا القريب، بوابة الوطن البحرية فى الشمال الشرقى، فى ذلك الموقع الحساس الذى يستثير أشجاننا. بورسعيد التى صدت جحافل جيوش ثلاث دول كبرى، بشاطئها الممتد تحت النوارس التى تحوم، ورعشة الشمس تحت آباط يا [٤٢]، بورسعيد ميناء الموانى، تصغى فيها لصوت المنوج، أينما كنت فى المدينة، حتى وأنت على السرير [١٦٨]، سيلما بورسعيد، الجلوس على الشاطئ، وأكل السمك من على النار، ملتهبًا مدخنًا، السمك فقط الملىء بالفوسفور ولا اللحم أو الفراخ [١٨٤]، الشاطئ ممتد، والرمل فى الحذاء الكاوتش، لابد من حمام ماء حلو بالصابون أبو ريحه وإلا يتسلخ الظهر والكتفان، وربما الفخذان [١٨٥]

هى بور سعيد التى تذكرنا بنضالها ضد الإنجليز وضد قوات الاعتداء الثلاثى، هى واحدة من مدن المواجهة فى الحرب الأخيرة، تذكرنا بما قدمته من وطنية وبسالة فى سنوات الدفاع، والردع، والاستنزاف، والمواجهة الشاملة، كانت فلسفة الشعب البورسعيدى هى الاستهانة بالتضحيات، هى بورسعيد التى ساهمت فى تحطيم الأسطورة الإسرائيلية، مازالت تحتفظ فى مبانيها بآثار قصف الدانات والقنابل فى ١٩٥٦ [٨٤]، مازالت تذكرنا بالحرب الكبيرة، عندما جلس الجنود على حافة القناة، وعساكر اليهود شبه نعسانين على الحافة الأخرى، فوق حصون خط بارليف، وبينهم المجندات بالبكينى، وفجأة دوت الجبهة بأصوات الآلات الزاحفة، وآلاف القوارب المطاطية أنزلت إلى القناة، وامتلأت السماء بالطائرات واللهب [٥٢]، ساعتها انهالت القنابل على المسرح، حيث تعمل فرقة بورسعيد للفنون الشعبية، كان بطل الفرقة وبطلتها قد تزوجا وأنجبا منى، وبعد أن انهالت القنابل عادا إلى البيت، فوجداه حطاما اختفت منى، ركضا يبحثان فى كل مكان، ولايزالان يلعبان دوريهما فى المسرحية وينتظران منى [١٠٩]. لقد توقف سايس الحنطور بالعربة مع أول انفجار، ثم تتالت الانفجارات حتى قفز الحصان، رافعا قدميه الأماميتين، رافضا التقدم فارتفعت صفارة الإنذار، وبدأت عربات الإطفاء والإسعاف فى العويل، والناس يركضون فى اتجاه البيوت [١٢٦].

●

بورسعيد هى أيضًا تشهد الانفتاح، يجسده الكاتب بذكاء، ويتبع المنطقة الحرة، بعلاقاتها وبضائعها وتفاصيلها، يقدم مشهداً دالا من خلال خزنتى رصاص جاهزتين، ومطواتين قرن غزال فى درج المكتب، ورزم الفلوس، وبمجرد أن يهل النطاط بالبضاعة، تعد الرزم، فى حركة ميكانيكية سريعة، الألف فى دقـــيـــقـــتين ولا المكن: ترررررررررررررر[ص٧١] ومشهد آخر للصالون المذهب، طراز لويس التاسع، تقليد الأصلى، وعدة صالونات متناثرة فى البيت، ديكور رخيص الذوق، وحاجات طالعة وحاجات نازلة من الحيطان، وفى الأركان وعلى كل جانب، وأباجورات، والتماثيل بلاستيك، صناعة تايوان لآلهة الأولمب والملائكة العراة، وعشرة أجهزة تليفزيون ملونة ٢٧ بوصة، ماركة سونى بجوار كل واحد جهاز ڤيديو وعشرات الأشرطة، أفلام هندى ومصرى وتركى وطبعا أمريكانى، وهذا الشخص الذى على جبهته أثار جرح غائر قديم يضحك على طول بصوت خفيض، ويدعك يديه، حالة عصبية، واخد ٧ سنين سجن لأنه ضرب النار من مدفع رشاش على كبسة بوليس هاجمتهم فى صحراء سيناء وهم يهربون الحشيش [٧٥] يصير المهربون وتجار المخدرات، والسماسرة، أبطال المشهد المعاصر، هم سياسيو اليوم، وشخصياته التى تملك القدرة، وتدير شبكات العهر والتخدير والانتخابات.

رجال الشرطة يكافحون المهربين بجوالاتهم البلاستيكية[٢٣]، وبلية

النطاط يبرم القماش فى لفافات يعرفها رجال الجمارك[٦٨] والحراس والناضورجية ينتشرون فى النواصى يمسكون بمرايا وبطاريات يهزونها وقت الخطر[٩٦]، وعسكرى الحراسة ٢٤ ساعة يتطلع بالمنظار ناحية المستنقعات والبحر والبحيرة [١٩٥] وسلاح الحدود من الممكن أن يطلق النار فى أى لحظة [٢٠٩] المخدرات والغرز [بامتداد الوطن – ٧٠] سجائر معبأة بالحشيش[٧٤]، وعيال الإدمان مسحوا الكودينان والباركودين من الأجزخانات، ليبيعونه فى السوق السوداء، [١٨٠]. ونستطيع أن نتابع الكوارث العنيفة التى لاتكاد ترى لفرط تحولها إلى أشياء عادية، لقد صار تحول بورسعيد موازياً لتحول القيم كلها، وبدأنا نتعرف على الشخصيات المهزومة والسلبية، العاطلين المنحرفين [٤٨] والعصابات المدربة [٣٦]، ومحاضر البوليس بعد جرائم الخطف ومحاولات القتل [١٦٤]، المساجين والمحبوسين على ذمة التحقيق، والنساء اللائى يختلفن مع أزواجهن فيدرن الشقق للدعارة [٥٩] مباحث الآداب والتحريات والشذوذ الجنسى، والمخنسون لابسى السراويل الممزقة، يجلسون بجوار بائعة السجائر فى شارع عرابى للاقتناص [٩٩]، مدرسون يغتصبون تلاميذهم [١٤٣] الممارسة من الخلف [١٨١]، اللصوص سماسرة الخادمات، وهؤلاء الناس الذين يعيشون بلاقيم على استعداد لبيع أمهاتهم، يأكلون مال سيدنا محمد، ويعرضون أجساد أبنائهم للبيع [١٧٤]، أشرطة كاسيت كلماتها مبتذلة [٤٥– ٦٢]، الابتذال الجنسى [قربت شفتيها اللدنتين من وجهه، سكرانة طينه، وأنت فيك حاجة أسبسيال، ووضعت يده فى صدرها الدافئ – خد دول – ٨٠] مدمنو العادة السرية والمضطرون إليها [١٣٠]، الفقيرات الجاهلات بائعات الجسد بشلن، يلعقن، ويطفئن شهوات الشباب الصغار [١٨٨] الزوجات الخائنات يحببن كل يوم رجلا مختلفًا [٥٤– ٢١١]، [تتعلل دائمًا بأنها ذهبت لخالتك علية الماشطة لتعمل حلاوة فى كل جسمها دون الدخول فى التفاصيل، حتى لتصبح زلبطة زى الحرير بتلمع ولكنها لم تعد على طول من الحلاوة إلى البيت، ولكنها مرت عند عشيقها وعملت تجربة – ٢٤٣]، التفكك الأسرى والطلاق، والبنت التى رماها [الكلب ابن الكلب السافل طلقها وهى فى الثانية والثلاثين بعد أن فاتتها المراكب. أين تذهب/ امرأة وحيدة. مستعملة، مكسورة الجناح والقلب. من الصعب أن يعاملها الرجال إلاباعتبارها قطعة غيار للتزييت السريع، يحومون حولها. يقفون لها على النواصى. صيده – ١٦٩]، إنه عالم الفضائح يدهنون وجوه الرجال بالجير ويعرونهم ويدورون بهم البلد للتجريس [١٤٣] أويربطون الرقاب بالحبل ويضعون الرجل فوق الحمار خلف خلاف ويرجمونه[١٨٧]

(٤)

تمسك الرواية بأحد الخيوط المهمة التى توصلها إلى سر هذا السقوط العظيم، الواقع الاقتصادى الضاغط الذى يحاصر الفقراء فى الطبقات الصغيرة والمتوسطة، ويحيل الحياة إلى اختناق بطىء.

الأزمات الاقتصادية هى أعتى المشكلات التى يواجهها الناس، وتعاين الرواية الحياة الاقتصادية لأناس متجهين إلى القيم التبادلية الاستهلاكية السطحية. وقد كان اختيار بورسعيد بالتحديد مسرحاً للقبض على المعنى المهم الذى تريد الرواية طرحه موفقًا لأن الضربة التى أثرت فى الواقع، وغيرته هى الضربة الاقتصادية التى تتحرك نحونا من خلال بضائع الموانى. إننا نعيش عصر المراكب المحملة بالبضائع باحثة عن أربح الأسواق، تصفر وتنساب طافية، تتلألأ بالأضواء وأعلام الدول فنحس بالكآبة [٢٤]، الانفتاح يجلب لنا علب المأكولات من هونج كونج [١٧]، ويصبغ الحياة بلون مختلف، فإذا ما التفتنا إلى الإعلانات، ونحن واقفون على التلتوار تطالع [«هاى فاى شوب سنتر» وعلى الشمال:«يونيكو يوتيك»، وعلى جانب «السلام شوبنج سنتر لملابس المحجبات – ١٨]

الموقف الاقتصادى الحرج يجعلنا نتردد ألف مرة قبل أن نتخذ قراراً يمس حياتنا [وتذكر العمل، وواتته الرغبة فى أن يتراجع عن استقالته، لكنه، مستحيل،

لا الراتب يكفى، ولا أحس أننى أفعل شيئا - ٢٨]، وفى الجملة التالية يرصد المؤلف بحساسية بالغة التلهف على النقود بشكل ساخر: [وتابعت عيناه يدى وأنا أضعها فى جيب سروالى وانحنى وهو يتناول النقود - ٣٧].

وفى المقطع التالى تبرز شخصية لها طابع خاص يفرزها الواقع الجديد من خلال ظروفه المختلفة: [تلوك اللبان، تشيكلتس، عايزة تشكيلتس، هات لى صندوق معاك يا سعد، طك، بف - طك، بف وتنفخ بالونة، فقاعة، مقدار كرة القدم، لا كرة السلة، ومع «أبو الريش» المرمطون المشهلاتى بتعملها كل كام ساعة، يحمل لها الحقيبة المدروزة بالرزم، عملات صعبة، دولارات خضراء أمريكى، ليرات طليانى، فرنكات فرنسى، جنيه أحمر إنجليزى جنيه مصرى عدة ألوان [٧٢]. ويعود الكاتب إلى تاريخ سابق أيام الحكم الإنجليزى ليرصد التناقض الاقتصادى من خلال مقطعين، المقطع الأول تتم فيه إجراءات الحجز من قبل المحضر على المواطن البسيط المعدم [١٢٢] وفى المقطع التالى مباشرة مظاهر الاحتفالات الأرستقراطية، حيث الرجل المتفرنج كولونيالى معتبر يتأبط ذراع زوجته أنكاجيه، هذه الزوجة ذات الهيئة البلهاء على رأسها قلنسوة فوشيا لها ذيل أوزة يتطاير بكرانيش، وعند مدخل الفيلا التى يقام فيها الاحتفال أسر أخرى قادمة من شارعى الثلاثينى وكتشنر الرجال يقبلون النساء، عادة غربى واللافتات بالإنجليزية عن مسرحية أبسن يليها حفل راقص، ويهفهف فوق المشهد علم الإمبراطورية[١٢٤] وتقدم الرواية صورة للحسابات التى يجريها الرجل ليجهز ثمن الشبكة قبل الذهاب إلى بيت العروس: [٥٠ جنيه × ١٢ شهر=٦٠٠جنيه. تدخل جمعية، مثلا بـ٥٠ جنيه. ١٠ أشخاص ×٥٠=٥٠٠، لا. غلط. هم ٥٠٠. تستلف من المؤسسة على المرتب كمان ٥٠٠، المجموع ١٠٠٠ ثمن الشبكة - ص٢٠٧] وبالأسلوب نفسه: [جلس على مقهى المسافرين،طلب شايا باللبن، وشيشة، وفرد البلكنوت ليعمل حساباته: ٨ أعوام × ٢ شهر =١٦ × ٢٠٠ = ٣٢٠٠م جـ، الفترة =١٦ شهراً، هل هذا يكفى للعثور على حل الأزمة؟ يا أخى، متقولشى أزمة الشرق الأوسط - ص ٢٢٢].

ترصد الرواية هرب الناس من الضغط الاقتصادى باللجوء إلى المخدرات، أو الغيبيات والدجل والسحر، أو اللجوء للسفر إلى البلاد العربية مضطرين[٢٤٤]. أو الاضطرار للنفاق: [أرجع الشغل زى الكلب، وأنافق أى شخص موش بس رئيس التحرير، ولامدير التحرير، وحتى عم على البواب، أكتب إن المحافظ أجدع واحد وأغير العفش وأدهن الشقة: جزء بالزيت مات، وجزء ألزأ له ورق حيطة منقوش بالورد زى اللى شاورتى عليه فى عمر أفندى، وأركب فى المطبخ سيراميك كليوباترا... وديش ووشر، وثلاجة أمريكانى ببابين، وصالون مدهب من عند قاصد كريم بيومى.. وأنسف حمامى كمان، وأشتغل ليل نهار وأكتب فى جرايد البترول علشان الفيلا - ٢١].

إنها أحلام الإنسان المصرى البسيط بالقدرة على الاستقرار المادى وهى أحلام مكتوب عليها أن تتحطم على صخرة الواقع مما يجسده مقطع دال فى الرواية عن هذا الصبى الذى يشترى علبة سجاير كوتاريللى بها دودة قز تتزحلق على ورق التوت دفع قرشًا فى العلبة، وفكر أنها ستتحول إلى شرنقة، وأن الشرنقة ستتحول إلى فراشة، والفراشة ستبيض، ليفقس البيض ويأتى بشرانق، تأتى بدورها بخيوط الحرير الغزير ليصبح عنده شلل كثيرة ليغزلها ويصير ثريا، وينتهى الحلم بأن يطارده رجل مجعد الوجه، أشتم فيه رائحة أنوثة [٢٢٤].

(٥)

الواقع السياسى يطل برأسه فى الرواية بشكل مباشر أحياناً وبشكل غير مباشر فى أحايين أخرى، وهناك إعلانات الترشيح لأعضاء البرلمان «عطوة الشندويلى، ذو شارب ضخم، يقف بجوار عربة مرسيدس خنزيرة [انتخبوا ابن - خط ردىء - بورسعييد - بيائين - البار، من سيفتح لكم النوافذ على العالم - ٦٤]، وهناك الاسترزاق من الانتخابات، الكتابة لا تكفى العيش، والأدباء الكبار يموتون من الجوع مهما

بالك أنت، أعمل معه فى قيادة حملته الانتخابية لتعبئة شعب بورسعيد لاختياره نائبًا [فى الانتخابات البرلمانية وأخرج رزمة أموال ووضعها على المائدة - ص٧٩].

الجهاز الإعلامى نشيط لا يكفى فى الصحافة، والفن الدعائى، والأفلام الهابطة فى سينما بورسعيد [١٥١]، وأيضًا الإعلام العالمى يحاصر السماء: [ومديده وفتح الراديو، بج بن. راديو البى بى سى. موسيقى. هنا لندن. القسم العربى من الإذاعة البريطانية. علية الخزرجى، تقرأ وعليكمو نشرتا الأخبارى - ص١٥٠] هجمة ثقافية أجنبية تغزو البلاد، أغنيات مايكل جاكسون [٧٣]، افتتاح مقر الليونز، ومقر الروتارى [٢١٩].

(٦)

تعبر الرواية عن انكسار الآمال والطموحات الإنسانية،، الحوارات ربما دارت، وربما لم تدر والأحداث ربما حدثت، وربما لم تحدث، الشخوص كلها حاضرة أو غائبة، حقيقية أو وهمية، والمحصلة أنه لاثقة بأى شىء، لا تريد الرواية أن تثق بكل ما حدث، هى تبحث عن شىء مختلف، وتبدو الشخصية الرئيسية كما لو كانت لا تعرف شيئًا، ويتجنب المؤلف موقف الراوى التقليدى العليم بكل شىء، الممتلك نظرة شمولية كلية للعالم الذى يطرحه، بل هو يسأل، يشك ولا يتيقن، ويمتد خيط من يأس عدمى داخل العمل، يجسده شريط الكاسيت الرخيص فى مرة. [وعملنا إيه فى إيه. ولا حاجة فى أى حاجة، واللى ما قلناش عليه، ماحصلشى منه حاجة، وتريتتتى - ١٩] وفى مرة أخرى تأخذ العامية صورة هذيان: [نفسى أفجر دماغى بصور لا يقبض عليها المعنى، ولا تستوعبها اللغة من أية جهة، على طول، على أن تكون مهمشة، منحطة، راء وكاف وياء وخاء وتاء ونون وميم ولام، أوقف القلم، بطل شخبطة هذيان بالكلام الذى لابد أنك تنفجر به أيها الضال - ١٢٠]. حتى يصل بنا المقطع التالى إلى ما يشبه الهلوسة: [انظر انظر شجرة الكمثرى التى تعض الضفدع، وتحيى ثورة يوليو المجيدة حتى باب القبو، وكانت الأرملة تنحنى على السيدة المأكولة الأطراف بالجذام، وقال هو ونطق بهذه المصائب المتناثرة على جوانب الطريق حتى الميناء حيث كانت الحقيبة تجرى على الحافة، والرجل يقطم فرع الكوكاكولا حتى نظرات البقرة فى الخرج الملىء بالطحالب قبل أن تجلس السمكة على المقهى - ٢٣٨].

(٧)

الرواية حريصة على إظهار روح العصر، وهى تعاين المناخ العصرى من خلال أكثر مظاهره عفوية، من خلال الحدث اليومى، والسلوك البسيط، والتفاصيل المعيشة، والـ ١ع والزى والأدوات، من خلال كريم نيفياولطشاته الخفيفة [١٥٤] وصبغ الشعر [عاملة شعرها، صبغاه أصفر، منكوش، كانيش، شىء كهذا، وناتفة حواجبها - ٢١٢]، والنيت فيس طريقة جديدة لإزالة تجاعيد الوجه [٢٦٠]، وهناك قائمة طويلة ضمتها صفحة واحدة: سجائر مارلبورو البوكس.. ميلكى لاند.. ميريديان.. رومنى.. جروبى.. فايف ستارز.. ساكسفون.. فول أوتوماتيك.. ديش وشر.. أولد سبايس.. ماى فيرهوليود.. بارفيوم.. دى تواليت.. موهاميدآلى.. سيراميك.. قنالتكس.. بلاى بوى ميتسوبيشى.. تيوتا .. بى. إم دبليو .. شيراتون.. شبرد.. هامبورجر.. بنجور.. بردون.. بلج بونج.. كلينكس.. فوتوكلر.. إلخ [٢٠٣]، كما يشيع الكاتب العصرية من خلال سرد المعلومات العلمية البحتة [٩١] وكذلك ارتباط الأشخاص بالصحيفة اليومية، ومنذ السطور الأولى تواجهنا أكداس من الصحف المغطاة بالتراب [١٣] صحف كثيرة بلا معنى، صحف تحت الإبط، أو مرفوعة أمام العينين.. إنه الواقع اليومى العصرى الذى يصدر مللا واختناقًا بلا نهاية، مما جعل الكاتب يلجأ إلى أسلوب يوازن به هذا التواجد الكثيف لروح الحياة اليومية المادية من خلال تصدير الرواية بمقطوعة من الشعر المجازى الفانتازى لهولدرن من أناشيد الليل:

لقد انفتح الوادى والأنهار على نحو فسيح حول جبال نبوية

أما الأثير فتسقط منه الصور الأمينة

تهطل منه الكلمات الربانية كثيرة لا تحصى، كالمطر

(٨)

من الطبيعى فى ظل هذه المناخات، أن يسعى الإنسان ضد قهره، بشتى الوسائل، فتكون السخرية وسيلة حيوية تلقى بجسور بين الحلم والواقع، والسخرية فى هذا العمل تجسد السخط على الحياة بصورتها المتدنية، وعلى الانشقاق بين الإنسان وعالمه، وعلى وضع الإنسان الذى لا يعيش، بل هو بالكاد يتعايش بيولوجيًا. يطرح الكاتب رفضه للزيف بطريقة هزلية، وهناك هجوم شامل عنيف. يبدأ من السطور الأولى للرواية، هجوم على الأفكار التقليدية الهشة، والحياة التى تتقنع بالاتزان الشكلى، وهى خاوية من الداخل.

هناك شخصيات هزلية أقرب إلى مهرجى السيرك، أودمى مسرح العرائس، فى واقع يهمل كل ما هو إنسانى، حيث لا مكان للعقل، ولا مكان أيضًا للمودة والعطف والاحترام.

هناك سخرية من كل شىء، بل وسخرية من الذات أيضًا، سخرية تستخرج القوى الكامنة فى اللاشعور لتدعونا إلى التفكير فى مصير البشر.

إن تقطيع البناء فى الرواية ينطوى بشكل أو بآخر على السخرية من العالم، ومن نظامه الدقيق الصارم الذى يخفى خلف قشرته انهياراً كاملا:

تعرض الرواية لمحلات ذات مسميات أجنبية تبدو غير متآلفة مع نسيج الواقع. هاى فاى شوب سنتر، يونبكو بوتيك [١٨]، ثم محل آخر يتناقض اسمه مع محتواه [السلام شوبنج سنتر لملابس المحجبات]، الجرائم فى الصحف تبعث على الضحك [٢٠] والمخبر إياه الطالع من فيلم لحسن الإمام، بالجاكيت الرمادى الحائل اللون، والصحيفة الجمهورية غالبا، مثقوبة يتطلع إليك [٣٠]، المحافظ يأمر أحد المتطوعين أن يلقى بنفسه من الطابق الرابع على شبكة إنقاذ من الحرب الثانية، يقول المتطوع: وهمية يا افندم، لكن المحافظ يصر، ويأمر أحد أعوانه بأن يدفعه [٤٤]، الشاب الذى يتكلم مقلداً طريقة عبد الناصر: والله ما أنا عارف الشعب المصرى بدون الحشيش كان حيعمل إيه يا اخواتى [٥٠]، فى قلب القذارة، تعلو لافتة «النظافة علامة التحضر [٥٨]، لافتات الانتخابات مكتوبة بخط ردىء ولغة هابطة [١٦٤]، رجل من حيتان الانفتاح يمثل نموذجًا للانحطاط الإنسانى، وأصابع يده مرصعة بالخواتم [المرصعة بالأحجار الكريمة، ياقوت أخضر، زمرد أزرق يكب بنفسجى، ولؤلؤ «لؤلؤ - ٧٧]، حديقة حيوانات بورسعيد ذات الأشجار العجفاء، لم يبق على قيد الحياة بها سوى سلحفاة صحراوى وببغاء هندى يثرثر بالإنجليزية المكسرة[٩٥]، هالات الفخامة والرفاهية الشديدة تنتهى بموت الخديوى مختنقًا بالديون [١٠٦]، وهكذا. بل إن هناك سخرية من السرد الروائى نفسه ومن اللغة. [وضعتها فى جيب بنطلونى الجينز، ومضيت فى حال سبيلى، يعنى إيه فى حال سبيلى؟ ٥٧] وأيضا. [ها هو ذا الموسيقى الشاب يدلف، آه يدلف، نعم يدلف إلى شارع جانبى - ١٠٧]. وهناك سخرية تأخذ شكل سيناريو: [قطع - صوت أجش. نحن أيها السادة فى عام ١٩٥٤م، وبطل الرواية الآن عمره ٨سنوات، وهو واقف بالجلباب المخطط، والطاقية من القماش نفسه والقبقاب على عتبة البيت يرتعش من البرد، أما الأم فقد أغمى عليها ثلاث مرات منذ جاء المحضر والشرطيان، ووكيل البنك اليهودى، وبقية الرهط، أما الأب ففى حالة ذهول - ١١٦]، وبعدها [جلس المحضر العرقان أبو طربوش تحته منديل محلاوى كما فى أفلام صلاح أبو سيف، ونضارة سلك مبروم بعوينات مدورة صغيرة - ١١٧] سخرية من تحويل شهر رمضان إلى مجرد طقوس وفوازير [١٧١]، وفى فقرة أخرى: [تلبس القبقاب الخشب. تدخل محل الأدب، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وتعمل زى الناس، هكذا بالعافية، حاول نزل أى شىء، فضى بطنك، ومثانتك على الآخر، أنتع. هاع أيوه كده، ثم استنجى بالماء، لابد الماء، الكلينكس لا ينفع - ١٧٣] سخرية من التاريخ، ومقارنته بما حدث من تفاصيل عادية فى حياتنا اليومية[٢١٤]، الحديث عن آداب النكاح [٢٢٠]، سخرية من المسرح التجارى والدراما الرخيصة، [ما رأيك فى مسرحية، لا رواية أكشن

مثيرة، رومانسية، مغامرات وهتك عرض وضرب رصاص. لا. كاراتيه، و٣ستات يتخانقوا مع بعض ويقطعوا هدومهم، علشان نشوف فخادهم، ومشهد فى كاباريه، ورقاصة بلدى، حاجه كده زى إحسان عبد القدوس، وتتعمل فيلم على طول، مسلسل تليفزيونى. لا، حوّل «ركسة، رومانسية تعجب بنات العجمى - ٢٢٣]. وهناك إعلان عن ورق السجائر البفرة يطلب من العربى الحر النبيل أن يشتريه ليعضد الصناعة الوطنية، وجائزة ألف ليرة لمن يثبت أن هناك ورق سجائر أفضل منه (٢٥٠]، الإشارات إلى المغامرات الخارجة المثبتة فى طبعة بولاق من ألف ليلة وليلة، وهى التى قامت الحكومة المصرية نفسها بطباعتها على نفقتها الخاصة عام ١٨٣٦ [٢٥٤] وفى هذا إشارة لرفض مجلس الشعب المغامرات نفسها، وهناك مواقف قريبة من الكاريكاتير مثل وصف صاحب المحل وهو واقف فى وسط المحل بكرشه المدلدل، وقميصه الحرير المسخسخ على الرغم من البرد (١٦١] وكذلك: [رياضى فاشل بارتفاع ٢٢٠سم وجثة رهيبة. حائط متحرك، ومع ذلك اسمه «سمارة».. سلسلة دهب لزوم هيئة الفندور، جينز قديم كالح بحزام عريض وفيونكة نحاس - ١٦٢] لقد قدمت الرواية ملحمة للسخرية المتصلة التى تحيط بالحياة فى كل مستوياتها ولا تكاد تخلو صفحة من هذا الهاجس واضح الدلالة.

(٩)

الحسية العارمة ملمح بارز فى الرواية أيضاً، بحيث نكون بإزاء فيض حسى لا يتوقف، كأن - الكاتب يريد أن يجعل من إمكانيات الحس، رداً على معنويات العالم الجامدة التى لم تعد قادرة على التفاعل مع الوجود الإنسانى. الصابون يلمس العين، فيكون الإحساس باللسعة المؤلمة [٣٧]، والشاى يتم رشفه من الفنجان الصينى الأبيض البيضاوى رشفة. رشفة. على مهل [١٦٧]، الجسد له الصدارة، والاستحمام يتم فى مواضع عديدة فى الرواية، والوقوف تحت الدش، تأمل الجسد فى المرآة: العجيزة الملبدة، والعضو القائم، العانة [١٦٠]، أحداث الجسد، السعال، التجشؤ [٢٠٨]، التمدد على الأريكة، المشى، الجرى، الجلوس بكل أوضاعه، الحموضة فى المعدة، والتنميل فى شرايين الجسم، والكفين، وأصابع القدمين، والرغبة فى طرقعة بنصرى القدمية [٢٣٢]، والجسد يخترق حدوده البيولوجية ليتقاطع مع الواقع المحيط به، بل يتقاطع مع الوجود كله، لتتكون خبراته ووعيه، يدخل الجسد إلى تجربة الجنس، حيث تتحول هذه التجربة إلى شبق حاد لايتم إشباعه أبداً، وهناك دوافع للنزوات لا ترتوى مهما تحققت، لا يوجد ما يشبع حاجاتنا، إن كل امرأة تظهر فى الرواية، ستكون مثاراً لشهوة، أو لرغبة، أو لتأمل جنسى، كل امرأة ستحاط بأفكار جنسية، كما لو كان الجنس معنى متصلا لا يتم إشباعه على الإطلاق. هناك تصوير معنوى وصوتى لعلاقة جسدية [ص ١٥]، وهناك قلق ورغبة عارمة لا يمكن إيقافها تعبر عن نفسها من خلال حركة متوترة مستمرة [ص٣١]، وسؤال عن تجربة مع فتاتين غيورين فى الوقت نفسه [ص ٣]، رغبة جائعة لا يمكن إخمادها، بل تظل على حالها من الاشتعال وعدم الارتواء فى قلب الممارسة ذاتها، والفتيات يكدن يكن جميعاً لعوبات، بشعر حرير، وعيون واسعة، بنات شاطرات يعاكسن طوب الأرض [٥٥]، حالة هياج وانتصاب مؤرقة، مفاجئة ومحرجة، يتعرض لها الشخص فى أى وقت من اليوم [٥٨]، النساء دائمًا يلبسن ثياباً ضيقة ملتصقة تبرز أعضاءهن بجلاء [٦١]، والفتيات ضعيفات يبحثن عن الحنان، ويردن بشكل لحوح ومتصل أن يمارسن علاقات درامية وجسدية وعاطفية: [خلعت عنه الحذاء والسروال، وارتمت فى حضنه وبكت، أمسكها، احتضنها، طعم الدموع، الشفتان اللينتان، دفء، و.... أفرغت حقيبتها على السرير، بروشات، عقود، خواتم حلقان (فالصو طبعًا)، قنانى عطر، ملابس داخلية، حمراء وسوداء وصفراء وبيضاء، مهتمة بها، وباروكة شعر أحمر غزير - [١٠١]، مادونا بكل إيحاءاتها الجنسية ما بعد الحداثية [١٢٩]، والمرأة التى تنام، وتترك الشخص حائراً راغبًا [١٣٠]، غزل فى التليفون [١٥٨]، الرعب من

حدوث عدم قدرة على الانتصاب، والوقوع فى موقف محرج مع امرأة راغبة [١٦٠] امرأة لا تطيق البقاء طويلا بلا رجل [١٨٠]، الممارسة شديدة الابتذال [١٨١]، المصطافات بمايوهات مثيرة، والعادة السرية [١٨٥]، الهنك، والرنك، وتعدد مرات الفعل فى اليوم الواحد [١٨٦]، محاولة الصبى الصغير، عقاب أبيه الصارم [١٨٨].

إنه احتشاد جنسى دائم يشبه الفيضان، بما فيه من أبهة وقوة، وما فيه من تدمير أيضًا، وفى الرواية علاقات جنسية، تفقد فى بعض الأحيان هذه القداسة التقليدية، بل تنحرف وتصل إلى حالة من السطحية والابتذال، هناك الجنس المسروق، المختلس فى ظلام السينما [٢٠٩]، والجنس العنيف الذى يدمى [١٤] وهناك أيضًا الاعتداء الجنسى، والمثلية [٢٢٤]، ويوجد عرض للمغامرات الجنسية التى وردت فى طبعة بولاق من [ألف اليلة وليلة] مما قامت الحكومة المصرية نفسها بطباعتها على نفقتها الخاصة عام ١٩٣٦ ووزعتها على الدواوين الرسمية.

●

كما عبرت الرواية عن هذه التجسدات الحسية بصراحة وجرأة مفرطة لتجسد فلسفة تبحث عن الوجود الإنسانى فيما هو نسبى وجزئى رافضة المنظورات الفكرية والجمالية السابقة، فقد تناولت جوانب حسية أخرى تتعلق بحواس الجسد المختلفة، لتعبر بالتأكيد عن المنحى نفسه إن توصيف المذاقات، والأطعمة، بالعراقة نفسها أمر يثير انتباهنا إلى التلهف الحسى ذاته، نحن بإزاء قائمة طويلة متقصية لأنواع الطعام وطرائق طهوه وتناوله تتوزع على الكتاب بشكل طاغ، رائحة السمن المقدوح تفوح، وحركة العجين، والسكر والدقيق [١٤]، بيضتان مقليتان مع الملح والفلفل[١٥]، الترمس والفول المشطط والحلبة المزرّعة [١٦]، الفسيخ والخس والبيض الملون وأقراص بالسمن [٤٢]، فول بالزيت الحار والعيش البلدى الأسمر السخن [٥٦] فول وزيت وبصل وشطة وكمون ولمون [٥٧]، القوطة والشبت وجبنة قريش وشاى باللبن [٨١]، فتة لحمة بالأرز وقدحة التوم والخل، ثم مقطع كامل يحكى عملية إعداد الفتة باللحم [٨٨]، والبيرة والشربة أم حبهان، البورى المشوى، والأرز بالبصل ، والسلطة البلدى [١٤١]، و بليلة حمص بالشطة [١٤٤]، البصل، الملانة [١٨٥]، وفى المقطع التالى يتفاعل أكثر من مستوى حسى:

[تملى النفس بشرية جندوفلى، وقواقع البحر. والجبنة الرومى والفلفل الأخضر الحراق، وشرائح الطماطم والخيار، وتنتظر هالة التى كفت عن المناورات، وتأتى فى الجونلة القصيرة الساتان البنفسجية اللامعة الممزقة، وتعمل لك حوايج الديك، وأنت فى المطبخ، وكأنها أمك فى جلباب البيت الملغوص بالتوم والكمون والكسبرة والكركم، وتمد لك رأس الديك فى تجويف المغرفة بالقلب والقوانص والأجنحة والبصلة المسلوقة فى غطا الحلة، وتعدك هالة بالسمان المحشى بالفريك الذى يجرى الآن موسمه. وقد أتى عبر البحار مهاجراً فوق الموج من بلاد الفرنجة، وتزغدك ثم تمددك على الفراش وتدعك رقبتك، وظهرك بيديها الطرية حتى تسرى بأصابعها إلى أسفل - [٢٣١].

(١٠)

تبحث الرواية عن نوع من الخلاص فى البراءة، والطفولة تأخذ مكاناً كبيراً فى العمل أيضاً، يحاول الراوى أن يتذكر الأغنية التى كانوا يغنونها فى طابور المدرسة [١٤]، ويتحسر عندما يرى بورسعيد الثانوية مهدومة، ويتذكر مشاهد كاملة من الطفولة، سنان السكاكين الذى يجىء بآلته، عجلة عالية، وطاولة يضعون له عليها السكاكين والسواطيل ويبدأ فى العمل: سيك بسيك بسيك، والأطفال خلفه يتبعونه فى الحارات، يراقبون الشرر المتطاير من دوران القرص الحجرى [٦٠]، يتذكر عربة الرش التى يجرها بغل البلدية الميرى، والمياه تنساب خلفها كالشعرية وتتصاعد الأبخرة بالتراب.[٦٥]، وفى المقطع التالى يعود بنا الكاتب إلى مرحلة المدرسة: [أيام التلمذة، لما كنت عيلا لا تريد الذهاب إلى المدرسة، وماما وبابا والرعب، تزوغ إلى الجنينة الكبيرة

الممتلئة بأشجار الكافور العالية... وتجلس لترسم فى كراسة العربى بالحبر الأخضر وجه «ديدارو سافو» الفرنسية وهى ذاهبة إلى مدرسة الليسيه [٢٣٢]، إن سلوك الطفل فى هذا المقطع واتجاهه للرسم، سيقودنا إلى أسلوب آخر حاولت الرواية استخدامه فى بحثها عن الخلاص، وهو الحلم الفانتازى من خلال استلهام رؤى الفن التشكيلى: عالمه ورموزه وممثلوه، وفى السطور الأولى من الرواية حاول البطل أن يخرج عن قلقه وتوتره، من خلال البحث عن صورة الفنان التشكيلى الأسبانى «ميرو» ولا يعرف لماذا «ميرو» [١٣]، وفى نهاية الرواية مناجاة إلى فنان تشكيلى آخر هو «رامبرانت» [٢٤٧]، كما يتجسد الخلاص بقوة أيضًا فى الحسية الشديدة التى سبقت الإشارة اليها، والتى يمكننا أن نعود إليها من زاوية جديدة، عندما نتابع هذه التفاصيل الدقيقة، بل شديدة الدقة التى يوردها الكاتب، فى وصفه للبيوت من الداخل، والكاتب مغرم بهذا الوصف الذى تكرر فى الرواية عدداً من المرات، يقول فى أحد المقاطع: [لا يمكنك أن تنكر أن لكل شيء من هذه الأشياء لحظة فى حياتك، لابد أن أشياء منها قد انطبعت فى نفسك، السجادة، دولاب الملابس، والغسالة.. لم يبق سوى السرير السفرى الذى كنت تشغله زمان، ونامت عليه البنت «ستية» الشغالة ورائحة دم الحيض فى المرتبة - ٢١] ويواصل الكاتب وصف المطبخ مثلا فإذا بأدوات الطهو مرمية على الأرض، وثلاثة أكواب ماركة «ياسين» داخل صندوق كرتون، براد شاى صينى صناعة الشرق الأوسط، طاسة محترقة من الزهر، ورقة جافة متاكلة من الزيت المغلى ملوية من مسمار، صراصير تركض تجاه خرم، إلخ..» وفى مقطع آخر: [رائحة شقة أخليت من العفش، واسعة، وضوء الجيران، المثلث، على بلاط الصالة، ورسم لظهر الدولاب على الحائط، وقطعة الخشب المدهوسة النتنة التى كانت تسند رجله المائلة، وفردة شراب حريمى مقطعة، نازلة من فوق نسخة مهترئة من مجلة حواء على الكرسى - ٢٧].

(١١)

تعمل اللغة فى هذه الرواية على مستويات عديدة معًا، بين الفصحى، والفصحى العصرية المعدلة، والعامية، والإفرنجية، ويحاول الكاتب أيضًا أن يحقق أثرا مادياً من خلال الإضافة أو التمثيل الصوتى بالحروف، لكى يصل إلى التعبير عن طبيعة الحياة اليومية المصرية كما يعانيها أحد أبناء الطبقة المتوسطة الصغيرة، ومن هنا سيكون للفظ العامى مكانة مهمة، بكل مافيه من سخرية وذكاء وابتذال وقدرة على المناورة وألفة وحميمية. وإن استخدام العامية ليدخل فى طرائف الكتابة الجديدة، لتجاوز نطاق القوالب التقليدية، ويتبدى ذلك فى إعادة طرح أنماط المقول أو المنطوق، ليس بغرض اعتماد صحته أو ثبوته، دائما لتصوير المجتمع والحياة اليومية بأسلوب حى ودقيق. قرأنا فى الرواية مثلا هذه الألفاظ: [يخر: بمعنى ينسكب - ١٨]، [الأمر: بمعنى القمر - ٤٣]، [رتل: بمعنى لتر- ٥٢]، [زيطة وزمبليطة - ٦٧]، [سمبكسة: بمعنى شكل المعين الهندسى - ٩٨]، [مزنوق - ١٢٨]، [مدلدل - ١٢٨]، [يشخ - ١٣٥]، [اشعلق: بمعنى تعلق متشبثًا - ٢١٥] [يستخصر: بمعنى يستخسر - ٢١٦]، [مزأطط: بمعنى فرحان - ٢٤٤]، وهناك مجموعة من الألفاظ العامية المحرمة قليلا، أو دمج كلمتين فى كلمة واحدة منها [واللهلعظيم: والله العظيم - ١٥٤]، [واللاهى: والله -١٦٤]، [ألزأله: ألصق له - ٢١٥]، [أمبوبة: أنبوبة -٢٢٥] وكذلك بعض التعبيرات العامية المشهورة. [يانهار أسوح، يا نهار أحوس - ١٦٤]، [حلفت لهم على الختمة، تصعب على الكافر - ٢٤٣] وهكذا.. وهى كلها نماذج تبين حرص الكاتب على نقل الروح العامية بصورتها المتداولة كما هى دون تدخل، كما أن استخدام العامية يتطلب تقديم المناخ العامى كله، بتلميحاته الذكية التى تحمل خبرة التاريخ، وبألفاظه البذيئة وشتائمه أيضا: [ولاد الشرموطة - ٤٩]، [علقة وشرشوحة - ٢٢٠] وهكذا.. كما ينقل الكاتب رقاعة لسان الفتيات المنحلات، ووقار لهجات الأساتذة، وغير هذا من أجواء مختلفة، وفى المقطع التالى قائمة من الكلمات العامية فى صورة

مفردات مؤنثة تجمع حركات الجسد وأحواله:

[لاتجد فى الحبيب سوى الزبيب، كل حركة، كل سكنة، وهمسة، ولمسة، ولفتة، وقصعة، وشخة، وطرطرة، وتكريعة، وفسية، وبوسة، وحضنة، وتزريطة، وعضة، وقومة، وفشخة، وقرصة وهزة، وتقصيعة، وبريشة، وتشخيرة، وتعميصة، وشتمة ونطة - ١٧٢].

ويلعب الكاتب باللغة لتحقيق قدر من التنويع لكسر رتابة السرد البسيط، فيضع مثلا [قال] بعد القول وليس قبله [١٣٤] ويكرر الكلمة مع تغيرها الصرفى، بما يستبعده ذلك من تغيرما فى الدلالة: [الأمواج تهتز صباحًا، فى الصبح - ١٤٤]، ويعبث بالدلالة المعروفة للكلمة: [الشمسية التى هى الآن ضائعة من اسمها، من المفروض أن تغير اسمها فى هذه الحالة المبلولة، ليصبح المطرية، المهم لنصحح الأمر، وخليها المظلة، المظلة أفضل، لكن المظلة تعلى يا سادة وجود أعمدة وخلافه - ١٤٩] وكذلك [وتقف وسط الحمام، وترى نفسك فى المرآة، ولا تقل الحائلة من فضلك - ١٦٠].

ويورد الكاتب شعراً تقليدياً، وشعراً صوفيًا، وشعراً حديثًا مثل قصيدة [مطر] لبدر شاكر السياب [١٤٧] بما يستتبعه ذلك أيضًا من طرح مستويات لغوية متباينة ومتفاعلة كلها لخلق المناخ المحيط بأحد مثقفى الطبقة التى يقدمها الراوى.

وتطرح الرواية قائمة طويلة من أصوات يشكلها الكاتب من خلال الحروف، لتقليد الأحداث الحقيقية صوتياً كما سبقت الإشارة، ويريد الكاتب بهذا أن يجعلنا نحيط بظروف الحادثة إحاطة شاملة، ودقيقة لأن تتبع المستوى الصوتى يمنحنا المزيد من الوعى بالحادثة، صوت الجمر يطقطق، تتتك، ترك [٢٣]، الصحون الألمونيومية فى أيدى الصبية: تك، تيك، ترك [٣٤]، صوت اللبان فى فم العاهرة: طك، بف - طك، بف [٧١]، جرس الباب المصر: شن ترن، شن ترن، ترررررررن، ترن، شن، تون، تر، ط، ن، يب، ن، أنا جاى [٨٣]، القبلة: بسسس، بسسس [١٠٨]، الشرب من زجاجة الماء: بقع بوق أع، بقع بوق أع[١٥٢]، الباب المكسور: سيك سيك [١٨٢] والقائمة طويلة لصوت الضحك والعربات، وسعال العجائز، والقنابل، والماء، وأصوات المواقعة الجنسية، والعمل فى البيت والطبخ والقلى والأفراح وأصوات الفرن الموسيقية، وغير ذلك.

(١٢)

يلوذ الكاتب بالتاريخ، ولكنه يستحضره من داخل شروط العمل الفنى، والتاريخ هنا ليس كتلة واحدة مصمتة بل هو حركة الوجود، يستخدمه الكاتب كما لو كان عنصراً أساسيًا فى حياتنا المعاصرة، يثريها بروافد عميقة، تتعايش معنا فى كل لحظة، وفى كل موقف، والكاتب هنا يسعى لإبراز إشكالية التاريخ، وليس مجرد تقويم التاريخ، إنه يبحث عن أوجه التشابه والاختلاف بين التاريخ والواقع، والتاريخى فى الرواية يستمد قوته من التشابه مع الواقع الآنى، كما لو كان الكاتب يمارس نوعًا من التناص الذى يكون ساخراً فى كثير من الأحيان، والذى قد يصل فى سخريته إلى حد إشعارنا بأن كل شىء هباء، الماضى هباء والحاضر هباء، وأن التاريخ محض أسطورة. ينقل الكاتب صوراً من عصور ما قبل التاريخ [١١٥] ورسومًا من حضارة قبائل البوشمن، وصوراً من التاريخ المسيحى، حيث ركب المسيح الماشى فى مفاوز سيناء إلى أورشليم راكباً الأتان والحواريون من حوله، يرفعون الأقدام حاملين الزاد، والغبار من حولهم، ووجه العذراء يبدو جيبًا تحت القماط المشدود [١٧]، ومن التراث المسيحى [وسألت المريمات وهن فى الطريق إلى قبر المسيح: من يدحرج لنا الحجر؟ ذلك الذى كان على فم القبر- ٢١٩] وهناك التراث العربى والإسلامى: مقطوعات من شعر أبى العلاء المعرى، والنابغة الذبيانى، وتراث المثنوى «المسعودى»، ومقتطفات من القرآن الكريم والأدعية وأسماء الله الحسنى، وتورد الرواية مقتطفات من النفّرى [٣٩-٨٦ وغيرهما]، والتراث الصوفى، ومشاهد من الغزو الفارسى والرومانى لمصر [٢٣٢-٢٣٣]، وتاريخ العرب الحديث، ومجىء لورنس العرب إلى بلادنا [٢٣٩]، وتاريخ مصر بداية من العصور

الحديثة، مع أحفاد محمد على، ويرصد العلاقة بين الخديوى والحاكم العسكرى الإنجليزى [١٩٦]، ورفاهية الطبقات الأرستقراطية فى العهود الحديثة، وعلاقتها بالأجانب، والحفلات الصاخبة التى يقيمونها، وبالمقابل صور الفقر الشديد الذى عاناه أبناء الشعب المعدمون، وهؤلاء الذين عملوا فى حفر قناة السويس، بجلابيبهم الممزقة، والمقاطف، والنوارى والأقدام المعروقة، والأجساد النحيلة تتساقط واحداً وراء الآخر بمئات الألوف، فى هذا العار الذى حملته البشرية على كاهلها [١٩٩] وهذا النواح الذى ترددت أصداؤه فى الحوارى الضيقة، الموحلة بالروث ومياه الغسيل، والحريم يقبعن بجوار مداخل البيوت الطينية بما يشكل لوحات للرسامين ذوى البرانيط الذين سافروا إلى بلاد الفرنجة مع البعثات الخديوية [٢٠٠]. ونلاحظ أن الكاتب يتعامل مع المادة التاريخية من خلال العرض والترتيب الخاص الذى يراعى إيقاعا معينا للعمل، مستفيداً من هذه الآلية التى تصب أحداث الماضى فى شبكات معاصرة، عندما يغرق رضوان فى البحث عن معنى اسمه فى قاموس مختار الصحاح [١٥] نحس أنه يلوذ بالماضى ليعرف نفسه، ولكن سريعاً ما يترك الكتاب جانباً ليغرق فى تفاصيل حياته الصغيرة الحسية ليكون مدخله للمعرفة سائراً فى طريق مختلفة.

هناك فرق بين رواية تستخدم التاريخ كما هو، والرواية الجديدة التى تعرفنا بوجهة نظر الكاتب فى هذا التاريخ، الرواية التقليدية تتخذ التاريخ نموذجاً لها، إلى حد أن باعثها ومحركها يتمثلان فى فكرة أن التاريخ قوة صائغة، أما الرواية الجديدة فهى تثير عدداً من القضايا الخاصة حول طبيعة الهوية، والعلاقة التناصية، والتضمينات التى تفسر الذات، ومن المهم فى هذا السياق الإشارة إلى المقاطع التاريخية التى تدخل فيها عبده جبير حاذفاً أو معدلا أو مضيفًا، محققا تصور ألتوسير الذى يرى أن السرد حول القديم أو التاريخ الواقعى يمثلان إشكالية، وعلى الكاتب أو المؤرخ أن يعيد صياغة العمل إذا لم تعد وظيفتهما إنتاج تمثيل دقيق للتاريخ كما وقع بالفعل، بل تقديم مفهوم معين حول التاريخ. إن التاريخ والرواية نفسيهما مصطلحان تاريخيان مرهونان ببعد تاريخى إجتماعى متغير يتخلف باختلاف الحقب والأزمنة، ولكن ذلك لا يعنى أن التاريخ والرواية فى مستوى واحد من الخطاب، وهناك بالتأكيد أهداف من وراء إعادة كتابة التاريخ، لأن هناك اتصالا ما، يتميز بطابع حميمى بين ما حدث وما يحدث، اتصالا يثرى النص الجديد. [ولكنه لم يذهب إلى المقهى، وأخذته قدماه إلى الفنار، نفسى أشوف عمى عزيز من كام سنة، بيده تسير المراكب، يرسل لها الضوء الهادى، «أنا هنا، دائماً يقول، يكلم البحارة، صوته يركض مع الأثير يحلق مع السحب والنوارس، يسقط فى أذان الأدميرالات، تعال يا دالاس، أنت فى أمان الآن، ما إن تصل إلى أرض الكنانة حتى تحس بحضن دافئ، وأنت يا إيفرت اقترب - ٢٢٨].

(١٣)

تصور الرواية الحس الشعبى، والجو الشعبى، وخفة الظل المصرية التى لا حدود لها، تنقل الرواية مجموعة من العادات لدى البسطاء، مثل الطبيخ فى عيد العذراء [٦٥] ورفع لقمة العيش الملقاة لتسند إلى الجدار حتى لايدوسها الماشى [١٤٨] وعادات الفضح والتجريس [١٨٧] وهناك مجموعة من الأغانى الشعبية [١١٢]، واللجوء لحنان الأم فى سمتها الشعبى الحنون [يا أمى خذيني، تحت الحرام، فى حضنك - ١٨٢] وتوجد مقاطع طويلة مأخوذة عن كتب الأدب الشعبى بتصرف، ومن تراث ألف ليلة وليلة، والقصص الشعبية: [شراشف خضراء منقوشة بالبنفسج، أيد مصبوغة بالحناء، خلخال من الفضة يسقط على قدم عارية. وأمسكت بالعباءة لأضعها على كتفه الموشوم بالقطط والغزلان، وكان الهلال يجرى وراء الأرانب، و يحط على عرائس المسجد، بينما طارت النوارس، وراح يتطوح فى بهو بيت الشهبندر بينما البنات يطللن من المشربيات - ٢٣٦].

وتفسح الرواية صفحات كثيرة لتقديم الدجل الشعبى وعلوم الأبراج والعلاج الشعبى والأحجبة والزار، وعلوم السحر والأوعية [١٣٦ وما بعدها] فتح المندل

والتبخير [١٥٥ وما بعدها]، وطقوس الأفراح والزواج وتجهيزاته وأدواته: [الحرير، الدهب، طقم الصيني : روميو وجولييت وطقم السفرة والمعالق والشوك والمغارف والسكاكين، الستائر، طقم الشربات، بكرج، وست كبايات منقوشة بالدهبي - ١٨٣]، وفى صفحة [١١٧] قائمة تفصيلية بجهاز العروس، يوقع عليها العريس قبل بدء الزفاف.

(١٤)

نستطيع أن نستشعر منذ البداية بالعلاقة الحميمة بين شكل الرواية، وبنية البيئةالاجتماعية التى أنتجتها من حيث هذا الشتات والتقطيع الشديد.

لا يعتمد الكاتب على عنصر الحبكة، وإنما على تنمية مضامينه داخليًا من خلال موتيفات ومحاور تتكرر من زوايا مختلفة فى كل مرة وتتحول الوقائع الواقعية إلى هيامات متداخلة تظلم وتضىء كأننا بإزاء [طابع موسيقى للبناء] كما قال الناقد إبراهيم فتحى:

لا يريد الكاتب أحداثًا بعينها، ولكنه يريد جوهرها وارتباطها بالمصير الإنسانى، إنه يحاول تتبع معنى الحياة وحركتها، من خلال القبض على شذراتها وشظاياها.

ليست هناك نواة واحدة تدور حولها الرواية، بل نوايات عديدة متداخلة، والخيوط الدرامية مفتوحة لا تغلق، بل تظل متوازية أو متجاورة فى امتداداتها، لقد طرح الكاتب جهدًا ذهنيًا فى التجميع والتفريق واللصق والكولاج والمونتاج والتقطيع والتكتيل والنسج، وأشاع مناخًا عفويًا يشمل كل هذا بحيث تبدو الحياة وكأنها تتكوم وتتراكم وتتخلخل تدريجيًا على مستويات عديدة لقد صنع الكاتب رواية تمثل مشروعا كبيرا، كان لابد للتدخل الذهنى أن يساهم بنصيب كبير لإتمامه، وقد تمكن الكاتب من خلال هذا التدخل أن يجرى حوارا بين عدد كبير من المعطيات فى إطار نظام خاص وكأننا بإزاء مونتاج سينمائى، هناك خطة سبقت النص بالتأكيد، دون ضرورة الالتزام الكامل بها، خطة جهزت للعمل، وعايشته طوال فترة ولادته ونموه . وإن المحاور السابقة التى طرحتها هذه الدراسة، بتواردها المتكرر المتوزع بين الصفحات بمقاييس معينة هو أكبر دليل على هذه الخطة وإن هذا المونتاج ليلعب دورا حاسمًا بالفعل فى تخصيب رؤية القارئ للواقع، وموقفه منه. فوحدات السرد المتقطعة بالطريقة التى قدمتها الرواية، من شأنها أن تخلق نوعًا من التفاعل الإيجابى مع النص، واعتماد مداخل مختلفة للرؤى تتكئ إلى بعضها البعض وتتبادل زوايا الكشف والتنوير.

لقد أثرى الكاتب رؤيته من خلال إدخال الجانب البصرى المادى إلى عمله، من خلال تقسيمات الأبواب والفصول، وتوزيع الكتابة على الأسطر فى أشكال مختلفة، بين امتلاء السطر، أو انتقاصه بالشكل الشعرى على سبيل المثال أو بالأشكال الزخرفية التى وردت فى كتب التراث القديم، ففى صفحة [١٧٧] وردت أسماء الله الحسنى بشكلها الطباعى فى بعض الكتب التراثية، أى فى صورة ازدياد فى عدد كلمات كل سطر، يظل يزداد ليصبح السطر الأوسط فى الصفحة هو أكثرها فى عدد الكلمات، ثم يظل ينحسر مرة أخرى إلى أقل درجة ليماثل السطر الأول فى عدد الكلمات، وهو شكل زخرفى أوردته الكتب التراثية لتعوض به النقص الهائل فى الإمكانيات الطباعية التى نمتلكها الآن، ونقل الكاتب له يمثل نوعا من الامتلاك، وتعمد تجاور التيمات المتباينة. كما أن هناك ملامح بصرية أخرى عديدة من مثل نقل مضامين الأوراق الرسمية والوثائق بصورتها التقليدية، وقوائم المحتويات الحرفية والرقمية، واللعب بهذه المعطيات البصرية سيضيف جوانب مادية وحسية يحول الكتابة إلى عمل تقابل حيويته حيوية الوجود نفسه، لقد استفاد الكاتب من الفنون جميعها لصنع عمله، يتحدث فى روايته عن سيد درويش ويوسف شاهين وفلليني والأوبرا والفنون التشكيلية والدراما والمسرح، واستخدام مصطلحات السينما والسيناريو السينمائى فى بناء روايته: [قطع - فلاش باك - عودة للوراء - لقطة قريبة - إلخ]، واستخدام حركة التصوير فى الكاميرا لوضع عناوين فى بعض المقاطع: [الكاميرا تتحرك - الكاميرا تتقدم - الكاميرا تتراجع للخلف - الكاميرا تتقدم للأمام -

لقطة طويلة - الكاميرا تستدير فى اتجاه الإشارة - الكاميرا تعود للموقع - ١٩٤ وما بعدها] بحيث يجرى تداخلا بين أحداث الرواية من خلال قانون السيناريو السينمائى نفسه.

نحس فى الرواية كما لو كنا بإزاء مجموعة هائلة من الأحداث العشوائية، وهذا غير صحيح بالطبع، والسير فى هذا الإيهام إنما يرجع لمهارة الكاتب وحساسيته الشديدة، وحذقه فى عرض هذه الأحداث.

نحس ونحن نطالع الرواية أننا بإزاء تكوين يتحدى بشتى الوسائل الممكنة فكرة العالم المنتظم المتجانس، أما الزمن فهو يفسح بتقطعه مجالا لنسيج متقطع من الأحداث، والذكريات الحسية، والعلاقات غير المتسلسلة التى تطرح بتكرار أجوائها، وجهات نظر متعددة للحادثة الواحدة، يتحايل الكاتب بالزمن المتقطع لتركيب واقع ديناميكى، ويستغل الموقع الكرونولجى بين معان متغيرة القيمة ليخلق حيوية وامتلاء للحياة، واستمرارية السرد تجرف الأحداث الصغيرة المتناثرة داخل اتصال ما يشوش هذه الكرونولوجية التى لا ترحم كما وصفها لوكاتش، ويستلزم هذا النمط أن تكون الحادثة الصغيرة، ولتكن (أ) لها نقاط انطلاق كرونولوجية تمتزج بالحادثة (ب)، لكن (ج)، (و) يظهران أيضًا، كما أن (هـ) على وشك الظهور، وهكذا. لقد كنا مستغرقين فى تتبع معلومات علمية عن الطيور فى مصر ثم وجدنا أنفسنا نأكل البسبوسة الساخنة، ثم الإمبراطور بوكاسا يأكل آدميًا، ثم الغرفة فى غفوة الظهيرة. وهكذا جمع السرد كميات موجهة من العلامات المتتابعة بكل دلالاتها المتفاعلة المتقطعة من الوقت نفسه.

لقد أجرى الكاتب تقطيعات بين عشرات المعطيات المتجاورة التى تشعرنا بالتراكم الهائل الذى يحاصر الوجود، هذه المعطيات التى تشكل طبيعة الحياة المعاصرة متجاورة الأجزاء. أشارت ملحوظة الكاتب فى أول الكتاب [٣] إلى مصادر النصوص والوثائق المثبتة فى صلب العمل، وهى شديدة الغزارة والتنوع، تكاد تغطى تراثنا الثقافى. وتعبر الرواية عن شهوة التقاط الأشياء فى حشود كبيرة، وفى إيقاع سريع يمسح الحياة اليومية ويغطيها من كافة الجوانب، ولنراقب المزج بين عدد من المعطيات والمستويات فى هذه السطور: [وتقدم بقدم وتأخر بأخرى، ونط على الكوميدينو، وقال: ها عا. ،خاض المعركة ،دون كيشوت، صغير، بورسعيدى لجمالات. عمل إغريقى صنعة حرة. من الطراز الأول، كان معاصراً للفتوحات العربية، لبلاد الفرس، مملوك شرس، أنا مخصى، شاذ جنسيًا لا يعرف سوى الحرب - ٤٨] ويتعمد الكاتب أن يقدم مقطعين متتاليين يحملان تناقضاً حاداً، فهناك مقطع عن الدجل الشعبى، يليه مباشرة مقطع فيه حديث ثقافى رفيع المستوى [١٣٩]، أو مقطع يتكلم عن معلومات علمية متخصصة، يليه مباشرة مقطع من الخرافة الشعبية الفانتازية [٢٤٠]، وهناك مقطع عن الأسلوب الشعبى فى طهارة البنات، يليه مقطع يتحدث عن ندوة الدكتورة نوال السعداوى التى أخذت ترمى قطع البظر بنعوت من مثل : عمل همجى ينتمى للقرون الوسطى [٢٤٢].

لقد ملأ الكاتب الرواية بعدد كبير من الزيارات واللقاءات والانتقالات السريعة بين أماكن عديدة، قد لا يكون هناك رابط بينها، إنه حس بالرغبة فى التواصل مع الآخرين، ومع الأماكن والأزمنة والأشخاص، ومع الوجود الحى للواقع المأزوم فى النهاية، وقد تتكلم شخصية بالضمير [أنا] [وهو] فى الوقت نفسه [٢٤٤-٢٤٥]، وهذا يؤكد القضية ذاتها: الرغبة فى التواصل مع الآخر والإحساس بالوحدة القاتلة.

الواقعية الشديدة الحسية أسلوب يختلف عما كان فى المدارس الواقعية السابقة، أحداث الحياة اليومية هنا متقطعة، ومكونة من أجزاء يقاوم بعضها البعض الآخر، تتوازى وتتقاطع، وتتخللها عمليات تفريغ لا علاقة لها أحياناً بإرادة من يقومون بها، ويمكننا أن نتتبع هذه التفاصيل شديدة الواقعية والحسية معا فى حركة رضوان داخل الشقة [١٣]، أو وصف هذه المرأة: [كانت ترتدى شبشباً بلاستيكيًا أخضر زرعى ينز بالعرق لا،

بالطين السائل، من بين أصابعها - ١٦]، وفى تعمد الواقعية الشديدة أيضاً ذكر الأسماء والحقيقة لمثقفين [الحكيم يحيى حقى - محمود السعدنى - سيد النساج .. الخ [١٧٩]، أو التحدث عن رواية ماركيز [لم يجد الكولونيل من يكاتبه] [٢١٣]" وهكذا، بل إن الكاتب أحياناً يلتقط بعض التفاصيل الدقيقة للغاية التى هى من قبيل الأحداث العابرة التى لا تكاد تفضى إلى معنى كبير ولكنها تمر كل يوم بحياة كل منا: [ودسست يدى فى جيب سروالى العميق، أصابعى تحاول الإمساك بالمفتاح بين الزراير وقطع الفكة، أووب، أمسكته، و، أخ ، ر. جته، بصعوبه، شخ شخ شخ. دب درب - ٢٦] وأيضاً: [شيك. شاك، الفلاش، دائماً أغمض عينى حين ينطلق. لا أدرى، ربما، ربما، خشية من النظر إلى عين الكاميرا - ٢٥٨].

لقد جسدت هذه الرواية قدرة المؤلف الهائلة على الحكى بشكل غزير التنوع، ومن خلال التوزيع الخاص سنتمكن من المرور على كل محمور من المحاور التى سبق استعراضها فى كل مجموعة متتالية من الصفحات بأسلوب دورى غير منتظم كما لوكانت هناك حلقات درامية دائمة الحضور، تكاد تكون هى دورات الحياة نفسها.

تطرح هذه الرواية إذن ابعادها من خلال تقنيات جديدة، لا تدين سلبيات الواقع فحسب، بل هى تدين النظر التقليدى إلى سلبيات الواقع، تدين النظام التقليدى كله، وتسعى إلى تجسيد رؤية جديدة فى فهم الإنسان، وفى فهم العلاقات ذات الطبيعة المختلفة مما يسود حياتنا اليوم. بكل ما فيها من تفاصيل تتجاور بشكل هائل.

لقد أشار إبراهيم فتحى إلى هذا التطويل فى بعض معطيات الرواية واعتبره عيباً، وضرب مثالا بقائمة جهاز أم رضوان، وطول الكلام عن الأبراج، وتمارين اليوجا، وسرد أسماء الله الحسنى بالكامل، والحقيقة أن هذا التطويل المقصود، إنما يصب مباشرة فى الرؤية الجديدة التى يطرحها الكاتب، فهو يسعى إلى مزيد من التفاصيل باستمرار بل وتفاصيل التفاصيل، لأنه يريد أن يناقش هذا التجاور لأشياء العالم اليوم، ولأنه يبحث عن الأشياء من منظور جديد، فى حالتها البكر قبل أن يتم تركيبها داخل السياقات الجاهزة السابقة، أو داخل أى منطق قام بتصنيفها من قبل، الكاتب هنا يتأمل الأشياء من جديد.

ترفض الرواية الإحساس بالواقع على أساس أنه وحدة صلبة، بل الواقع معطيات شديدة الغزارة لا يمكن أن تلتف حول بنية مركزية واحدة، لم يعد هناك ما هو كلى أو مطلق، بل نحن بإزاء هذا التناثر لأعداد لا نهاية لها من المعطيات الجزئية، والعناصر المفككة، واللمحات الجانبية، وفيض دلالات عشوائية لا نهاية لها.

إن الإحساس بالتاريخ فى هذه الرواية يأتى كما لو كان إحساساً بأسطورة تظلل هذا الاهتمام الشديد بالتفاصيل التى تحدث وتلتحم بها. بل وتنبع من خلالها أيضاً.

ذات الكاتب متوزعة بين معطيات ومستويات دلالية غزيرة، ومن الصعب أن نجد وحدة مركزية تضم الأنا بشكل نهائى، هناك [أنا] ولكنها لم تعد موحدة، والجسد صار مشتعلا بعلاقته بالواقع، بل إن الجسد سيكون المنطقة الوحيدة غالبًا، التى يمكن هنا أن يتم التفاعل مع الواقع من خلالها. يكاد يكون هناك اكتشاف جديد للجسد، كما لو كان التعرف يتم لأول مرة [١٦٠]. والحقيقة هنا أن المسألة هى إعادة اكتشاف لعلاقة الجسد بالوجود، انتباه جديد لتكوين الجسد، ولقدراته، ولطاقته المعطلة، وخصوصيته، وقيمته التى محتها الرؤى السابقة.

لا تحدد الرواية يقينا نهائيًا تجاه أى شىء، بل هناك تعدد احتمالات يقبلها الكاتب فى كل أوجهها الممكنة دون الوصول إلى فكرة محددة، أو نهائية أو مطلقة، لقد عالجت الرواية الجنس مثلا من خلال عدد كبير من التصورات دون أى إشباع، بل على العكس ستظل المسألة مفتوحة لمزيد من التصورات، وعالجت الرواية التراث بأساليب متعددة دون أن تصل إلى رأى نهائى حول العلاقة بالتراث وهكذا

إن هذه الملامح ـ بشرط اجتماعها معًا بالأسلوب الذى أجراه الكاتب ـ تجعلنا بإزاء رواية مختلفة فى رؤيتها وأدواتها عن الشكل الراسخ فى الكتابة السائدة. إنها كتابة تجسد حساسية جديدة مختلفة والقارئ الذى تخاطبه هذه الرواية، لن يتوقع أى تعالٍ، بل على العكس القارىء هنا شريك يساهم مع الكاتب فى مشروع البحث عن معنى أعمق للعالم الجديد، لسنا هنا بصدد عمل أدبى يغرق القارئ فى علاقات أدبية أو استعارات رؤيوية، ليغيب فى منطقة فوق واقعية، بل يظل اتجاه السهم ساريًا فى الواقع الحقيقى ليظل القارئ يقظًا، ومع استمرار السرد، يظل القارئ فى موقعه مواجهًا نفسه بالضبط فى كل مقطع جديد، الكاتب. والقارئ فى هذه الرواية ندان يتناقشان معا فى المصير الإنسانى، وفى حل أزمة البشر الراهنة. ■

المصادر والمراجع

١ ـ إبراهيم فتحى ● التاريخ وروح الموسيقى ـ مجلة إبداع ـ العددالسابع ـ يوليو ـ القاهرة ١٩٩٥.

● العالم الروائى عند نجيب محفوظ ـ دار الفكر المعاصر ـ القاهرة ١٩٧٨ .

٢ ـ توماس لكمان ـ علم اجتماع اللغة ـ ترجمة أبو بكر أحمد باقادر ـ النادى الأدبى الثقافى ـ جدة ١٩٨٧ .

٣ ـ جورج لوكاتش ـ دراسات فى الواقعية الأوروبية ـ ترجمة أمير اسكندر ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٧٢ .

٤ ـ جيمس هيجنز ـ الاتجاهات الجديدة فى رواية أمريكا اللاتينية ـ مجلة فصول المجلد الثانى عشر ـ العدد الثانى ـ القاهرة ١٩٩٣

٥ ـ رامان سلدن ـ النظرية الأدبية المعاصرة ـ ترجمة جابر عصفور ـ دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩١ .

٦ ـ شاكر عبد الحميد ـ السهم والشهاب ـ مطبوعات الرافعى ـ القاهرة ١٩٨٦ .

٧ ـ شكرى عياد ـ الأدب فى عالم متغير ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٧١ .

٨ ـ عبده جبير ـ عطلة رضوان ـ رواية ـ رامتان للنشر والتوزيع ـ الإسكندرية ١٩٩٥ .

٩ ـ غالى شكرى ـ برج بابل ـ مؤسسة رياض الريس ـ لندن ـ د. ت

١٠ ـ فريدة النقاش ـ قضايا ما بعد الحداثة ـ مجلة أدب ونقد ـ العدد ١١٢ ـ القاهرة ١٩٩٤ .

١١ ـ لوسيان جولدمان ـ مقدمة إلى مشكلات علم اجتماع الرواية ترجمة خيرى دومة ـ مجلة فصول ـ المجلد الثانى ـ القاهرة١٩٩٣ .

١٢ ـ ليندا هتشيون ـ رواية الرواية التأريخية ـ ترجمة شكرى مجاهد ـ مجلة فصول ـ المجلد الثانى عشر ـ العدد الثانى ـ القاهرة ١٩٩٣ .



بريشه الفنان الكبير وليم اسحق

ملامح المشروع الحداثى عند جابر عصفور

مهدى بندق

(١)

قد لا يبنى المجتمعات الحديثة إلا الحداثيون.

تلك مقدمة منطقية Premise لو أن كاتباً مسرحيا عربياً أراد أن ينشئ دراما تكون أحداثها وشخصياتها وحبكتها مغزاها إثباتاً لها لما كان ذلك فى مقدوره. ذلك لأن العمل الدرامى - ما لم يكن تمثيلية خيالية فكرية - لا يمكن إلا أن يعكس الواقع المعيش، وأنىّ لواقعنا العربى الحالى أن يعكس غير النكسات والتراجعات والتنازلات أمام الأعداء التاريخيين تسليمًا لهم بمطالب ليست حقوقاً لهم البتة؟! وأنّى لهذا الواقع العربى الذى ينجرف فى تيار السيولة الكونية الحالية - غير واع حتى بأنه ينجرف - أن تمثله إلا شخصيات من طراز شخوص التمثيليات التليفزيونية التافهة، وإلا أن يتحرك ضمن حوادث أولا نقول أحداثاً بالمعنى الدرامى للكلمة) مكررة مملة بحيث لا تتضمن تلك الأعمال الفنية فى النهاية أى مغزى معرفى أو أخلاقى أو جمالى ذى اعتبار.

غير أن المفكر يستطيع أن يتعهد تلك «المقدمة المنطقية» بالدراسة العلمية إثباتاً

لها أو نفيًا، ومن عجب أنه فى الحالين لابد مكتشف أنه شارك فى وضع أساس فكرى للحداثة يستطيع هو أو غيره أن يقيم عليه البناء. ذلك لأن مجرد مناقشة علمية للحداثة إنما يلقى بالمتحاورين فى يمها المصطخب الموار وبغير عودة .. وحتى لو قوبل الحوار بالصمت فإننا نكون فى اليم نفسه، لأن الصمت - كما يقول **ماكس شيلر** Max Scheler فى كتابه «فينومينولوچيا العلاقات» - يبين أن العلاقة بين شخص وآخر علاقة كينونة وليست علاقة معرفة. ذلك لأن هذه العلاقة التى أشار إليها شيلر تنطوى على شخص ثالث متخيل (هو الموجود بالإمكان إذا استعرنا لغة المناطقة) وذلك على المستوى الإبستيمى، هذا الشخص الثالث هو أحد عناصر الخطاب Discourse الذى يضم المنطوق والمسكوت عنه فى آن. ولهذا يصفه **«ودسون»** فى كتابه «الأسلوبية وتدريس الأدب» قائلا : «إنه ذلك الشخص الذى يتلقى الخطاب أو يرسله على الرغم من أنه يعجز عن التلقى وعن الإرسال إما لأنه جماد وإما لأنه حيوان أو شخص ميت أو إنسان لم يولد بعد»[1].

فإذا اعتبرنا هذا المتلقى إنسانًا لم يولد بعد فى الحداثة، فإن المفكر الحداثى ليعد بمثابة القابلة التى سوف تجذبه إلى عالمها شاء أم أبى.

(٢)

غاية هذه الدراسة هى إثبات قدرة المفكر الحداثى على بناء مجتمع يعرف كيف يفيد من تراثه الحى دون أن يتنازل عن حقه فى الإبداع، وفى الوقت نفسه يعرف كيف يكون التعامل مع الزمن الراهن أخذًا وعطاء. وهو ما لا يتأتى لغير مجتمع يقبل أن تسرى فى أوصاله نزعة الحداثة Modernism ، أما



للفنان نبيل تاج

تلك النزعة نفسها فيمكن أن تظهر فى أشد المجتمعات تخلفًا أو أكثرها ترديًا فى النكسات بمجرد ظهور مفكر حداثى واحد. وأما هذا المفكر فمن الطبيعى أنه ما كان ليأتى من فراغ.

وللتدليل على ذلك نقول إن الحداثة التى عايشتها أوروبا قرنين من الزمان لم تتكون بين يوم وليلة، بل إن أحداً لم يكن ليلاحظ مولدها ولا نموها، ذلك لأن الحداثة حالة حضارية جدلية تصنعها ظروف موضوعية متفاعلة مع الشرط الذاتى (المفكر) وبالنسبة للأولى فلقد صنعتها المعايشة التاريخية لمراحل النهضة والإصلاح الدينى، فالتنوير فالعقلانية باستجابة تلقائية للقانون الديالكتيكى «كل تغير كمى يؤدى فى المدى إلى تغير نوعى» وحيث يقوم هذا التغير باكتساح كل العلاقات الثابتة المتحجرة - كما يقول **ماركس** فى البيان الشيوعى ١٨٤٨ - وحيث تغدو كل العلاقات الجديدة المتشكلة عتيقة من قبل أن تتحجر وحيث يصبح كل ما هو صلب ذائبًا فى الهواء»، فإن الحداثة تبدأ دورها وتناضل مثلها مثل كل كائن حى من أجل البقاء.

لقد عرفت المجتمعات العربية - ومصر فى القلب منها - ما يسمى بالتحديث Modernity أى محاولة اللحاق بالغرب (عن طريق تقليده) بيد أنها ما لبثت إلا قليلا حتى اصطدمت ثقافيا وسوسيولوچيًا بالموروث القومى الذى كان قد تحجر إبان العصرين المملوكى والعثمانى ، فكان على قادة التحديث - بدءاً من **رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده حتى قاسم أمين وطه حسين** - أن يوائموا بين غاياتهم وبين معطيات الواقع ، ومن ثم ظهرت بنية النهضة / السقوط حيث كل تقدم كان متبوعاً بالتراجع وكل إنجاز نخبوى كان يقابل باستعداء سياسى واجتماعى . حدث ذلك بفضل الصيغة التلفيقية التى اختارها أصحاب معادلة التراث / العصر ، العلم/ الدين ، الشرق / الغرب ... الخ حتى انتهى بهم الأمر إلى بركان أطده (٢) وهكذا انتصر الإسلام البدوى الوهابى العثمانى على العلم (بإعلان مفتى السعودية **ابن الباز** تكفير كل من يقول بدوران الأرض) وبانتصار المجتمع على الفرد (ممثلا فى الحكم القضائى بتفريق المفكر نصر أبو زيد عن زوجته قسراً) وبانتصار السلطة السياسية على المجتمع المدنى (بإخضاع الجمعيات الثقافية لإشراف وزارة الشئون الاجتماعية والتهديد بحلها إن مارست أى دور سياسى) وبانتصار الغرب اقتصادياً (اتفاقيات الجات) وسياسيًا (بإجبار العرب على قبول إسرائيل) وبانتصار السلف اجتماعياً (صعود الإرهاب الدينى وانتشار الحجاب والنقاب واللحى والدعوة لعودة المرأة إلى البيت ...الخ) فكأننا ، بتلك المعادلة وقد شطرت مجتمعنا شطرين متباعدين بل ومتعاديين، نقف على أعتاب حرب أهلية دون أن تسقط عيوننا فى حلا قيمنا رعباً وفزعاً!

ملامح المشروع الحداثى عند جابر عصفور

على أرض فكرية مختلفة تمامًا، تنهض مشروعات الإنتلجنسيا العربية:

محمد آركون - محمد عابد الجابرى - طيب تزينى - إدوارد سعيد وحسين مروة... ومشروعات الإنتلجنسيا المصرية : غالى شكرى - السيد ياسين - السيد القمنى - نصر حامد أبو زيد - سامى خشبة - ومحمود أمين العالم وشكرى عياد و ... جابر عصفور .

ومن نافلة القول إن الدائرتين العربية والمصرية غير منفصلتين بحال من الأحوال (يتضح هذا بجلاء من قراءة هوامش أو مراجع أى بحث مصرى أو عربى) ولكن لأن هذه الدراسة المحدودة لا تستطيع أن تعرض لمناطق الالتقاء والتوازى والاختلاف ليس بين الدائرة الأوسع (العربية) بل وحتى داخل الدائرة الأضيق (المصرية) فإن اختيار نموذج فكرى (يكون جامعًا للملامح العامة للدائرتين مع ملامحه الخاصة كمبدع فرد) إنما يشير إلى الدرب المفضى لرأب الصدع فى بنية الهوية القومية ، شريطة أن يتلو هذا الاختيار اختيار نماذج ورموز فكرية أخرى وسواء قمنا بذلك أو قام به غيرنا فإن اللوحة البانورامية لتلك الموجة الفكرية الجديدة لابد أن تكتمل حتى تعطى ثمارها بقوة.

(٣)

يجابه جابر عصفور مشكلة إخفاق التحديث بحل الحداثة تلك التى لا يقتصر معناها عنده على العصر وإنما يسحب هذا المعنى على كل ما هو عائش فينا (التراث) ولما كان التراث عنده كائنًا حيًا وليس حجرًا أو أوراقًا صفراء جامدة ؛ فلقد كان منطقيًا أن يرى فيه فلاسفة ومتكلمين ونقادًا وشعراء حداثيين يمكن الحوار معهم القدر نفسه الذى يتحاور فيه مع حداثيى العصر الغربيين . ومن هنا فإن جابر يحدد من منظور حداثى الطبيعة الإشكالية للعقل العربى على مستويين : أنطولوجى وإبستيمى.

فأما المستوى الأنطولوجى فالمشكلة تنطرح عليه فى بعدها الفلسفى بتساؤلنا عن ذاتنا .. من نحن ومن نكون ؟ وهل تراثنا نحيا فى لحظات تاريخية منقطعة عما قبلها؟ أم ترى وجودنا المتعين يمتد إلى ما قبل؟ ما قبل ماذا؟ وأين نقطة البداية أم ترى ليس ثمة بداية أصلا ؟ لكننا نملك تراثًا .. فما هى طبيعته ؟ هل هو حضور هناك فى زمان انفصل عن زماننا أم هو حضور هنا فى زمن ممتد متصل ؟ وتتماس هذه الأسئلة بغيرها مما يطرح الآن على الساحة العالمية التى تتجه الآن إلى التوحد- بفضل ثورة الاتصالات والتدفق اللحظىّ للمعلومات- وما يحمله من أخطار (أو فوائد) على ثقافات الأمم ذات السمات القومية المحددة.

وأما على المستوى الإبستيمى فإن مشكلة العقل العربى لتتجسد فى حاجته إلى امتصاص كل ماعرفته البشرية حتى هذه اللحظة، علاوة على حاجته إلى المشاركة فى إنتاج هذه المعرفة وليس استيعابها فحسب. ولكن إنتاج المعرفة لايمكن أن يتحقق إلا باستخدام أدوات معرفية متطورة .. مثل علم اجتماع المعرفة (ومن فروعه علم الاجتماع الثقافى) ومثل المادية الجدلية والمادية التاريخية ومثل الألسنية والبنيوية والتفكيكية.... والهرمنيوطيقا (علم التأويل) إحدى هذه الأدوات المتطورة حيث تسعى للمقاربة بين الثقافة القومية وبين الحضارة من جانب، ومن جانب آخر فإنها تتيح المواءمة بين التاريخ الذى ليس وجودًا مستقلا فى الماضى- كما يقول جادامر- وبين الحاضر غير المعزول عن تأثير التقاليد المنتقلة للمعاصر عبر التاريخ.

وحين يوسع جادامر المفهوم الديالكتيكى الرابط بين طرفى الظاهرة بإدخاله المؤول ذاته عنصرًا ثالثًا فى العملية الهرمينوطيقية (متأثرًا فى ذلك بهيجل) فإن هذا العنصر الثالث هو ما سوف نراه واضحًا فى الدور الذى يلعبه جابر عصفور كقارئ للتراث، كقارئ يعى فعالية ذاته (وليس حيادها) فى إنتاج أو لنقل فى إعادة إنتاج المقروء، مما يكشف لنا عن موقف توفيقى لاغش فيه يعرف كيف يستخلص الحداثة من القديم ليربط بينها وبين الحداثة فى العصر بعد أن ينقد كلا من التراث والعصر وليس قبل ذلك.

يستخدم عصفور المنهج التاريخى فى قراءته للنصوص التراثية باعتبارها نسقًا واحدًا غير خاضع للتراكم العشوائى وغير قابل لفعل انتقالى لا يعكس سوى

أيديولوجية مفروضة على النسق، إنما هذا النسق الواحد يحكمه التطور الطبيعي، ولهذا رأينا جابر يقرأ ابن طباطبا مثلا فى ظلال سابقيه من النقاد: الأصمعى - ابن سلام الجمحى - الجاحظ - ابن قتيبة - ابن المعتز، وفى حضور معاصريه من المتفلسفين: البلخى وأبى بكر الرازى (الفيلسوف الملحد) وإخوان الصفا - والفارابى. وكذلك الشعراء المحدثين أمثال بشار بن برد وصالح ابن عبدالقدوس وأبى نواس وأبى تمام، يقرؤهم بجانب الشعراء التقليديين فيبدو الفارق واضحًا ما بين رؤية ورؤية وما بين أساليب معتادة وأخرى مبتدعة. وهذه القراءة، إنما تتقصد حصر المقروء أولا، لا من خلال «التاريخ» الذى هو فحص لماض ميت متناثر متجزئ (٣) وإنما بصب المقروء فى مجرى التاريخ الحى الذى ينتج دومًا معرفة جديدة تقترن بأدوات للمعرفة جديدة، وهذا هو معنى قراءة قدامة بعد ابن طباطبا ثم قراءة حازم بعد الاثنين.

وترمى هذه القراءة - بذات المنهج ثانيًا - إلى اكتشاف المؤثرات السوسيوثقافية التى أنتجت ذلك النص القديم، مثلا تأثير سيادة الجبرية والفقه الحنبلى والنسق الأشعرى (فى علم الكلام) تلك التى انتصرت منذ عهد المتوكل على نزعة الاعتزال ومعها استعلاء التيار النقلى عند جماعة اللغويين وأصحاب الحديث من أهل السنة والجماعة، تلك المؤثرات السوسيوثقافية التى أسهمت فى تحضير المسرح للناقد الخليفة ابن المعتز معارض الحداثة النقدية والشعرية - فى عصره - على السواء.

وتقصد تلك القراءة - ثالثًا - إلى فهم النصوص - لا فى حد ذاتها - بل فى علاقاتها المتشابكة بعضها ببعض والملتحمة بالمشهد الثقافى المعاصر (حين يحاول الناقد الحداثى فهم التراث فهمًا يضىء له الحاضر ويشير إلى اتجاه المستقبل) هكذا يكتب جابر عصفور منظرًا ومفلسفًا القضية:

«إن القارئ المعاصر عندما يقرأ عبدالقاهر مثلا فإنه يقرأ عبد القاهر الذى يعيش فى القرن الخامس للهجرة، وعبد القاهر الذى ينام تحت جلده ووعيه فى القرن الخامس عشر للهجرة، فكأنه يقرأ عبد القاهر الذى «هناك» وعبد القاهر الذى «هنا»، أى نص عبد القاهر الذى يقع خارجه ونص عبد القاهر الذى يقع داخله وإذا كان ذلك ينفى قراءة محايدة بالمعنى الوضعى فإنه لا ينفى قراءة موضوعية»(٤)

وهذا يعنى أن ثمة علاقة تربط بين الموروث ومؤثرات عصره، وعلاقة تربط بين هذين النسقين وبين وعى القارئ المعاصر الذى يقف بدوره موقفًا محدداً - وليس محايداً - من تراثه ومن قضايا عصره. فالقارئ الذى يناضل ضد الاستبداد المعاصر مثلا لن يرى التراث بالعين نفسها التى يراه بها صانع الاستبداد أو عين من لا يصنعه ولكن يستسلم له.

بيد أن جابر عصفور، وإن استخدم المنهج التاريخى، فإنه لم يطبقه تطبيقا حرفيا ناجيًا بذلك من الوقوع فى براثن الوضعية تلك التى غالبا ما تنتهى إلى نتائج تقارب نتائج المنهج التاريخى، وما ذلك إلا لأن جابرا استطاع أن يمتد ببصره إلى آفاق الهرمنيوطيقا وأن يقارب بها المادية الجدلية حيث بدونها لا تكتمل صورة المشهد الثقافى غير المعزول عن المؤثرات الاقتصادية وعلاقات الإنتاج السائدة. يقول جابر فى «نظرية الفن عند الفارابى»: «أما نحن فنقرن الفن بالنشاط الإبداعى الذى يعكس الواقع من وجهة نظر الفنان»(٥) ومن الواضح أن فكرة الانعكاس هذه إنما تستمد خيوطها من النسيج المعرفى للمادية الجدلية(٦).

فإذا كانت أعمال جابر عصفور الفكرية والنقدية تتحاور مع الإشكاليات الثلاث لبنية وعينا.. التى هى: الموروث - المعاش - المأمول، فإن وسيلته لحلها لتتضح من مجمل أعماله ابتداء من «الصورة الفنية»، وحتى «قراءة التراث النقدى» مروراً بـ «مفهوم الشعر»، فضلا عن «هوامش على دفتر التنوير» و «محنة التنوير» و«إضاءات» و «عصر البنيوية»، علاوة على عشرات الدراسات المنشورة فى المجلات المتخصصة وغير المتخصصة، تلك الوسيلة هى: ضخ دماء الحداثة فى عروق الوعى الحالى بحيث يصبح وعيًا حداثيًا يساهم فى تأكيد وجودنا الحاضر دون قطيعة ثقافية بماضينا، ويحقق لنا ثانيًا رؤية الأشياء من خلال نظرية علمية تقودنا إلى

ملامح المشروع الحداثى عند جابر عصفور

الاستقرار الفكرى (النسبى) ولو بعد حين، ويحقق لنا ثالثاً إمكانية الممارسة Praxis التى هى توافقنا مع أنفسنا ومع مجتمعنا ومع العصر لأنه بدون هذه الممارسة لا يمكن أن يتحقق الفعل الرئيسى الذى يصدر عن المجتمع مولداً الأبنية الأكثر جدة وتقدماً.

(٤)

إن دراستنا لهذه الأعمال الفكرية/ النقدية التى تتحاور مع تلك الإشكاليات الثلاث فى تداخلها (وليس بحسبان كل إشكالية نسقاً معزولا عن الآخر) لحرِيّة بأن تكشف لنا عن قدر الإنجاز الذى يمكن لمفكر حداثى أن يقدمه لأمته. ولعلنا حين نمضى إلى تحليل مفاهيمه - من خلال أعماله - نكون قد اقتربنا من فهم غاياته وتمثل آلياته العقلية من ناحية، ومن أخرى نكون قد أسهمنا فى ترسيخ هذه المفاهيم تطويراً لوعينا، إدراكاً بنا بأن هذا التطوير للوعى هو طوق النجاة الوحيد من يم لاشك سيبتلع كل جامد متحجر غافل عن هول أمواج التغير فى الحياة.

المفهوم الأول:

التراث فاعلا، ومفعولا به

لم يحد النقد الكلاسيكى الذى بلغ الذروة فى الخمسينيات على يدى **العقاد وطه حسين** عن موقفه من التراث باعتباره محايثاً فى ذاته، تم واكتمل فى الماضى ولا علاقة له بالقضايا المعاصرة، هكذا رأينا **طه حسين** يهاجم **لويس عوض وعبد الحميد يونس** لأنهما ساندا **محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس** اللذين - من وجهة نظر **طه** - «يدعوان لتحريق الكتب وهدم الأهرام بقصد تدمير التراث» [٧] وما ذلك إلا لأن الأخيرين كانا يستحثان الأديب أن يلتزم بقضايا عصره.

لكن المعارك السياسية والعسكرية التى خاضتها ثورة يوليو ضد الاستعمار والمعارك الاجتماعية والاقتصادية التى خاضتها ضد الرجعية على أرض مصر وفى الساحة العربية كانت قمينة بأن تعصف بالرؤية الكلاسكية للعالم لتحل محلها رؤية جديدة وجدت طريقها - فى عالم الأدب والنقد - إلى ضفاف الواقعية الاشتراكية، فكان أن اقترب **محمد مندور** من المنهج التاريخى (فى كتابه النقد المنهجى عند العرب) مخلفاً وراء ظهره المنهج الصورى الأرسطى، بيد أنه - كما يقول **جابر عصفور** بحق - حصر مفهوم النقد المنهجى فى الجانب التطبيقى غير مكترث بالنقد النظرى متصوراً أن النقد النظرى إنما كان يطبق مبادئ فلسفية أو كلامية (نسبة لعلم الكلام) ليست مستمدة من النصوص ذاتها. وهو - كما نرى - يصدر عن رؤية للتراث انتقائية مما يجعله - أى **مندور** - يصدر أحكاماً بأثر رجعى، فكأنه يطالب التراث بألا يكون سوى مايريده مندورا والحقيقة أن **مندور** نفسه - وليس **حازم القرطاجنى** - هو من راح يطبق على التراث مبادئ من خارجه.

يقرأ **جابر عصفور** التراث النقدى من خلال عينى ناقد مقارب للحداثة هو الدكتور **شكرى عياد**، فيقر بأن **عياداً** قد تجاوز **مندور** بربطه الأدب بالفلسفة (وبالتالى بالنقد النظرى) لكنه يأخذ عليه تمسكه بالحياد «الموضوعى» مما يقوده إلى أرض الوضعية حتى ليبدو التراث غير قابل للتأثر من قبل قارئه (وبالتالى لن يؤثر فى هذا القارئ) فكأننا **بجابر عصفور** يريد أن يقول: ماهو **شكرى عياد** قد أخذنا فى طريق دائرى يعود بنا إلى الموقف الكلاسيكى، رغم جدة منهجه ورغم تسليمه بفعالية التاريخ.. ولكن فى حدود ما حصل وانتهى.

لويس عوض الذى كتب فى عام ٤٧ مؤيداً الواقعية الاشتراكية يقول «لاسبيل إلى فهم المدرسة الرومانسية التى انتهى إليها **شيللى** على وجه التخصيص إلا إذا درسنا حالة إنجلترا فى عصر الانقلاب الصناعى» [٨] **لويس عوض** هذا - الموصوف خطأ بالمفكر الماركسى - تراه يعود ليكتب فى العام التالى لنكسة يونيو ٦٧ مهاجماً كل المدارس المادية بما فيها الواقعية الاشتراكية «فنحن نعدها مدارس منافية للاشتراكية الحقة، الاشتراكية بالمعنى الإنسانى، لجملة أسباب أهمها أنها مدارس مادية صرفة» [٩] فكأن **لويس عوض** بهذا الهجوم على مفهوم النسبى لصالح المطلق الهيومانيتانى يعود بنا فى دائرة كدائرة **شكرى عياد** إلى طوبائية ما قبل **ماركس وفيورباخ**.

تلك كانت- في عجالة - أبرز الاتجاهات النقدية الما قبل حداثية في موقفها من التراث: **كلاسية** تعامله كأقنوم تام محايث ليس علينا سوى فهمه وشرحه وسواء قدسناه أو كفرنا به فنحن في الحالين غير مفعولين به غير فاعلين له. تليها **تاريخية انتقائية** تسقط مفاهيمها على التراث بأكثر ما تستنطقه فكأنها تعامله كمفعول به غير فاعل. تليها **تاريخية وضعية** لا تسقط أية مفاهيم على التراث ولا تتأثر بأية مفاهيم صادرة عنه كأنه غير فاعل ولا مفعول، عائدة بنا بذلك إلى الموقف الكلاسي. وأخيراً ثمة محاولة منهجية اشتراكية إنسانية تعلن رفضها أن يكن الوعي الطبقي محركاً للتطور، مـزورة عن فكرة الانعكاس - ميكانيكاً كان أو جدلياً - مما يؤدي إلى «مثلنة» التراث Idealization بعزل أحد مكوناته: البناء العلوي عن بنيته التحتية، وبذلك يعد التراث تصوراً ذهنياً غير قادر على التأثير والتأثر إلا عند الصفوة إن أرادت.

وإذا كانت هذه الاتجاهات جميعها متوحدة بعامل ارتباطها بالتراث بغض النظر عن منطلقاتها وغاياتها، فإن رؤية معاكسة قد راحت تطالعنا بضرورة التحرر منه والانفصال عنه بزعم أنه جاثم على أنفاسنا أنطولوجيًا (بتجسده تكراراً في أنظمة القمع الحالية) وإبستيمياً (بخضوعنا لأغلب مقولاته وانتمائنا لأبنيته المعرفية) ويمثل **أدونيس** هذا الاتجاه الانفصالي كرد فعل حاد على ارتباط ثقافتنا بالتراث إلى حد التماهي معه.

«حتى حين يتعاطف الفكر التقدمي المعاصر، كردة فعل على الفكر التقليدي، مع اتجاهات في الماضي يمكن وصفها بأنها متقدمة، بالمقارنة مع الاتجاهات الأخرى سواء كانت تمثل ثقافة النظام الذي كان سائداً آنذاك أو مناهضة لها، فإن تلك الاتجاهات المتقدمة لا يمكن أن تكون ملزمة للفكر التقدمي نظرياً أو عملياً، فهي ليست أكثر من شاهد تاريخي على وعي طبقات أو جماعات صارعت من أجل تقدم المجتمع وأنتجت ثقافة تشهد لهذا الصراع تعبر عنه»، إلى أن يقول: «يتضح أن قضية الارتباط بالتراث إنما تقوم به الفئات الوارثة المسيطرة الموحدة بين سيادتها على النظام وسيادتها على الكلام»(١٠).

لكن **أدونيس** لا يلتفت إلى وقوعه في تلفيقية جديدة بتوحيده ما بين الحاضر الفاسد وبين مجمل التراث من ناحية، ومن أخرى بتوحده ما بين مستقبل حر مأمول وبين فكر يريده أن ينبع من العدم. ونقدنا **لأدونيس** يتركز هنا في أن العدم لا يلد وجوداً. فإذا نظرنا للماضي باعتباره عدمًا لكان حاضرنا عدمًا لن ينجب في المستقبل شيئًا على الإطلاق. ومع ذلك فالحاضر ليس كله فساداً، وإلا فهل لنا أن نعد معارضي الفساد في الحاضر فاسدين؟ إن التراث - أنطولوجيًا معرفيًا - لا يتمثل في الأجزاء المرئية منه فحسب بل يمتد إلى ما تحت جبل الثلج إلى أعماق لا تزال تفر فيها ثقافات وقيم وبلاغة وثورات وشهداء. هذا الجانب غير المرئي من التراث هو بمثابة المخزون الثوري لمن يبتغي تغيير الواقع.

وبدون الحرص على هذا المخزون فإن الثوري لن يجد بين يديه إلا الهواء يصد به سيوف الحاضر القمعي المنتجة في مصانع التراث الرسمية، ولن يجد إلا العويل يواجه به المدفعية الثقيلة المستوردة من تراث السلام الروماني والسلام البريطاني والسلام الأمريكي والسلام الإسرائيلي. قد يبدو لقارئ كتاب «الثابت المتحول» أن **أدونيس** حداثي من جانب معارضته للحاضر القمعي وللماضي الذي ولده، من جانب ثوريته وانتصاره للإبداع على الاتباع للعقل ضد النقل وإيمانه بقدرة الإنسان على تحطيم القوالب الجامدة ومنظومات القيم المتحجرة.. الخ لكن حداثة **أدونيس** تظل ناقصة لأنه لم ير الحداثة في التراث العربي، ولعله لم يرد أن ينتبه إلى كون الجدلية لا تعمل عملها في الوقت الحاضر بين عناصر معاصرة أو مستقبلية فحسب إنما الجدلية كانت تعمل (مثلها مثل قانون الجاذبية قبل **نيوتن**) قبل **هيجل وماركس** رابطة بين الدعوى ونقيضها في المركب سواء في الحاضر أو في الماضي أو في العلاقة بينهما. هنا يبرز الوعي الحداثي عند **جابر عصفور** حيث نراه منتبهًا إلى الفارق الجوهري بين الموقف التقليدي المستسلم بكليته للتراث وبين الموقف النقدي الذي يقبل منه ويرفض، يتأثر به ويؤثر فيه، يستهلك منه ويعيد إنتاجه في ظل المعطيات الحاضرة والمعطيات الموجودة بالإمكان في أحشاء الحاضر.

ملامح المشروع الحداثى عند جابر عصفور

جابر عصفور يفطن إلى هذا الموجود بالقوة، ويعمل على إخراجه لحالة الوجود بالفعل، ذلك لأن فهمه للتراث فهم نقدى بالدرجة الأولى وحداثى بذات الدرجة. لهذا نراه يكتب واصفًا رؤيته للتراث قائلا:

«هناك تصوران عن التراث بوجه عام: تصور يتعامل مع التراث باعتباره كتلة من الأحداث والمفاهيم والقيم مستقلة عن وعينا ووجودنا تمامًا، ويمكن أن تعالج معالجة محايدة تحاول الوصول إلى الكينونة المتعالية لهذه الكتلة التى تشبه المثل الأفلاطونية فى تجريدها وتعاليها على السواء، وذلك تصوّر موجود بالقوة لا بالفعل كما يقول الفلاسفة القدماء، ومن المستحيل - عمليًا - أن نتعامل مع التراث على هذا النحو، لسبب بسيط مؤداه أن التراث موجود بنا وفينا فى الوقت نفسه، فضلا عن أن وجوده الموضوعى لا يعنى انفصاله المطلق عنا، بل يعنى أنه - رغم بعده التاريخى - مازال يؤثر فينا بالقدر الذى نؤثر فيه، كأنه يشكلنا بقدر ما نشكله. أما التصور الثانى، فيتعامل مع التراث من منظور الوعى بالحاضر والإدراك للوجود الآنى» (١١).

التراث بهذا الفهم لا يرادف الماضى، لأن التراث إذا كان موجوداً هناك أنطولوجيًا (موضوعيًا) فهو حاضر هنا على المستوى الإبستيمى (هو مالا يمكن أن ينكره حتى **أدونيس**) وهو - على هذين المستويين - إنما يمثل جدلية الوقت.

فأما الموجود هناك فسياق متصل متصارع متفاعل مع مكوناته الذاتية على مستوى البنية التحتية وعلى مستوى البنية الفوقية، وفى الوقت ذاته متصل متصارع متفاعل مع ماضيه هو الثقافى من ناحية، ومن أخرى مع ثقافات عصره أى حداثتها أو تقليديتها.

وأما الموجود هنا - إبستيميًا - فسياق معرفى متصارع متفاعل مع الذى هنا أنطولوجيًا (أى حاضرنا الوجودى) بكل ما فيه من جدلية.. أى على صعيد الإقتصاد السياسى وعلى مستوى التطور الاجتماعى وفى فضاء التأثرالثقافى بفلسفات وفكرويات العصر.

هذا الفهم المركب للمركب التراثى The Traditional Synthesis هو ما حدا **بجابر** للسعى إلى اكتشاف العناصر الحداثية فى الماضى وصلا لها بحداثة عصرنا على **المستوى الدياكرونى** معارضًا بذلك الاستسلام للفهم **السينكرونى البنيوى** الذى يقوم بدراسة الأنساق بمعزل عن البعد الزمنى وبعيداً عن التطور الذى يذكره البنيويون التقليديون.

ومن هنا فإن كل ممارسة - بالمعنى البراكسيسى - للتراث إنما كانت الوجه الآخر لممارسة حداثة معاصرة عند **عصفور**. فمقابل مفهوم الشعر عند **حازم وقدامة وابن طباطبا** كان سعيه إلى التعرف - وتعريفنا - على النزعة الشكلية الروسية التى جابهت **الجدانوفية** وانتصرت عليها، ومقابل نظرية الفن عند **الفارابى** تعرفنا على النظريات الماركسية فى النقد، أمام **ابن المعتز** درسنا معه مدرسة فرانكفورت المعارضة لعلم الجمال الماركسى، وموازيًا لفعاليات القراءة عند الإحيائيين فتحنا أعيننا مثله على الماركسية البنيوية كما عند **لويس جولدمان وإيجلتون**، وانطلاقا من **عبد القاهر** وصلنا إلى بنيوية **فردنيان دى سوسير** التى لا ترمى لغير فهم النصوص فهماً غير خاضع لأية قوانين متعالية Transcendental تفرض على قوانين النص المدروس.

غير أن هذا السعى الدءوب لإيجاد الأواصر ما بينها وبين نزعات الحداثة فى تراثنا النقدى نراه يتوقف - بتواضع علمى - عن مقابلة هذا التراث فى جوانبه الحداثية باتجاهات ما بعد البنيوية عند **«جاك لاكان»** الذى يركز على اللاشعور ويمايز ما بين الدال ومنتجه، وكذلك عند **«رولان بارت»** الذى يعلن موت المؤلف. وأيضًا عند **جاك «دريدا»** الذى يعصف بمركزية «اللوجوس» وكل مركزية أخرى (الكتابة - الأنا .. إلخ) فى تفكيك لا ينتهى كأنه الفيزياء الحديثة تفكك الذرة إلى إلكترونات ونواة، والنواة إلى بروتون ونيوترون، والبروتون إلى كوراك والكوراك إلى نصفه، ونصف النصف.. إلى مالانهاية (هل نصدق الآن **زينون الإيلى** حين راح ينفى الحركة ويعدها وهما من الأوهام؟!) الأمر الذى قد يؤدى إلى اليأس أو على العكس يؤدى إلى تشجيع التعددية ضد الشمولية وضد التسلط والمركزية وضد الوحدة المفترضة المفروضة قسراً على المجتمعات وعلى الذات الإنسانية(١٢).

إن موضوعية **جابر عصفور** المتمثلة فى التوقف عن الحكم على هذه القضية

لا تعنى ارتداداً إلى الوضعية اللا أدرية، لأن الباحث لم يعزل ذاته ترفعًا، فهو (متأثراً بجاك لاكان) يعلن رضاءه عن النقد المعتمد على «الذات» إلى حد أنه لم ير بأسًا فى مباهاة طه حسين بأبى العلاء أمام كافكا، إلى حد الإعجاب بالناقد العربى الأمريكى إدوارد سعيد لتعامله مع ابن حزم الذى يرفض التأويل بالاحترام نفسه الذى يعامل به هرمنيوطيقية بول ريكور، ولأنه يشير إلى ابن مضاء القرطبى بالأصبع نفسها التى يشير بها إلى ميشيل فوكوه، ولأنه يعد خصائص ابن جنى مرجعًا سوسيوثقافيا على الدرجة نفسها من الأهمية التى يوليها لثلاثية ماركس. الأمر إذن ليس أمر وضعية تدعى الموضوعية أو تنكر الذات أو تعتصم باللا أدرية. الأمر عند جابر عصفور أخطر من أن يلصق مثلا رفض ابن مضاء لنظرية التعامل فى النحو العربى برفض ميشيل فوكوه اعتبار الخطاب نصاً عاماً كونياً، وأخطر من مقاربة بين ريتشاردز وعبد القاهر ثم بين الأخير وسوسير(١٣). لأنه إذا لم يكن ثمة جديد تحت شمس الفكر فإن الجدة كل الجدة فى تطوير أدوات المعرفة وتحسين آليات الفكر وتعديل المناهج واصطناع النظريات العلمية (علمية بمعنى قبولها للنقد) بديلا عن المعرفة الأيديولوجية والتحجر الدوجمائى فى رمال متحركة تسمى اليقين.

ومع ذلك يبقى السؤال الذى ننتظر من جابر إجابة عنه:

«هل حملت حداثات تراثنا بذوراً شبيهة بما أثمرت عنه مذاهب ما بعد البنيوية؟»

المفهوم الثانى: النظرية آتية وفيها ريب

يصف جابر عصفور جدة «حازم» بأنه «من علمنا أن الناقد لا يمكن أن يمضى بعيداً فى مناقشة مهمة الأدب إلا إذا كانت لديه مفاهيم أكثر شمولا عن مهمة الإنسان» (١٤) فأما إذا انتظمت هذه المفاهيم فى منظومة عقلية تؤكد النظر والتعليل وتربط النقد الأدبى بالفلسفة فإننا نكون أمام ناقد صاحب نظرية.. يحدد لها جابر تعريفاً يشير إلى بناء عقلى «مؤلف من مفاهيم أو تصورات منسجمة تؤدى إلى ربط المقدمات بالنتائج، وهو بهذا المعنى يتميز تميزاً نسبيًا عن الممارسة العملية فى مجال الواقع، أو يتميز تميزاً مطلقًا عن المعرفة الساذجة أو المهوشة»(١٥).

ولأن النظرية تعتبر بهذه المثابة أعلى مستويات المعرفة، فإن مفكرنا الحداثى لحريص أن تأتى نظريته النقدية / الفلسفية بحلول لإشكاليات وجودنا ووعينا وممارستنا، فى الوقت نفسه تراه حريصًا كل الحرص على ألاتسحبنا تلك النظرية إن هى اكتملت فى لحظة تتصف بسيولة كونية شاملة «كل ما هو صلب يذوب فى الهواء»

إذا تم شيء بدا نقصه

توقع زوالا إذا قيل تم

فكأنه فى توتره هذا بين الإقدام وبين الإحجام «هاملت» جديد، أو كأنه «كابتن إهاب» الذى يطارد موبى ديك مدركًا أن لا حياة له بغير اقتناصه، فى الوقت نفسه هو يعلم أن ذلك الحوت الأسطورى قادم ليبتلعه فى النهاية.

ذلك التوتر الحاد فى عقل مفكرنا الحداثى هو ما يدفعه إلى تأسيس الوعى الحداثى لدينا جميعاً (أكرر: لدينا جميعاً) لأنه لوقام ببناء نظريته ورآنا نتقبلها دون نقد لأدرك أنه أخطأ الدرب وضل الطريق، بل لعله سيكون أسعد الناس لو رآنا نترك هذه النظرية خلف ظهر انينا فى اللحظة نفسها التى تتجاوزها التطورات المتلاحقة المتسارعة (وأما عن الاكتشافات الثورية فى ميادين الأنثربولوجيا والفيلولوجيا وأثرها فى نسف النظريات القائمة فحدث ولا تتوقف) والحق أن جابر عصفور قد قطع أشواطاً هائلة فى طريقه لحل إشكاليتى الوجود والمعرفة، فعلى المستوى الأنطولوجى راح يكشف لنا عن طبقات من وجودنا الماضوى قائمة تحت جلودنا تفعل فعلها فينا إيجابًا أو سلبًا (كتاباه: قراءة التراث النقدى، ومفهوم الشعر) وعلى المستوى الإبستيمى راح يكشف عن ظواهر حياتنا الفكرية المعاصرة (كتابه هوامش على دفتر التنوير فضلا عن ربطنا بأحدث النظريات العالمية بترجمته لعصر البنيوية، والمذاهب الأدبية المعاصرة) لذا من كل هذه الكشوف كيف سجنتنا الأصولية؟ كيف أهدر التخلف طاقاتنا، كيف أسقطت التلفيقية نهضتنا؟

ومع ذلك - وبغض النظر عن التوتر الخلاق الذى يلازم كل مبدع فى الفن

ملامح المشروع الحداثى عند جابر عصفور

والفكر - فهل ثمة مادة غامضة ينتظرها جابر الحداثى أن تنكشف لكى يرفع كل هذه الإشكاليات إلى مستوى الحل، بمعنى صياغتها فى نظرية تحقق لنا الاستقرار الفكرى «النسبى»؟ أعتقد ذلك. فنحن نعلم أن قراءة جابر للتراث النقدى كانت ولابد أن تعتمد على النصوص النقدية المتاحة، وهذه موجودة زمنياً فى العصر العربى الإسلامى (بدءاً من ابن سلام الجمحى مثلا؟!) مما يشتبه على قارئه أنه يتفق مع الذين يعتبرون تراثنا العربى مبتدئاً بالإسلام، الأمر الذى لا نعتقد أن جابر يقول به. فهو يعرف أن سيبويه (١٦) قد أشار إلى الكوفة بأنها كانت قبل إنشائها فى العصر الإسلامى إحدى ضواحى مدينة «الحيرة»، حيث ولد مبدأ التعليل اللغوى تأثراً بالفلسفة اليونانية لا سيما طاليس ومدرسته الطبيعية (١٧)، وكذلك يعرف جابر أن علماء اللغة - لصالح لغة قريش التى نزل بها القرآن - أهملوا لغات اليمن وغيرها من لغات العرب «لبعد ما بينها وبين اللغة القرشية فى أصول النحو والتصريف والاشتقاق وأخذ المحدثون يستنبطونها استنباطاً من النقوش» (١٨) ويعرف جابر كذلك أن يحيى النحوى الذى عاش فى القرن السادس الميلادى كان - بحد تعبير القفطى - قوياً فى النحو والمنطق والفلسفة (١٩) وهو أيضاً يعلم فوق هذا وذاك بوجود نصوص عربية مدونة ابتداء من أن عام ٣٢٨ ميلادى (مثل المدون على مشاهد قبر امرئ القيس (٢٠) أى إن لدينا تراثاً عربياً مدوناً لثلثمائة عام قبل الإسلام، فضلا عن التراث المجهول والذى يمكن البحث عنه ابتداء من عام ٨٠٠ ق. م عصر التدوين واستخدام الأبجدية. الأمر الذى يدحض سطحية الرأى القائل: «إن سكان بلاد العرب أكثر الناس عزلة وأقلهم اتصالا بالجنس البشرى» (٢١).

ولما كان النص المقروء - وهو بهذا المعنى التراث العربى كله - يمثل عند القارئ المعاصر «رؤيا عالم» بحد تعبير جابر عصفور، فإن توسيع حدود هذه الرؤيا لتشمل التراث العربى القديم (معروفة ومجهولة) وليس التراث الإسلامى العربى فحسب؛ إنما تصبح ضرورة إبستيمية لا غنى عنها لبناء نظرية متكاملة، فالعروبة سابقة على الإسلام، وترجع الحضارة العربية (فى سبأ ومعين وقتبان) إلى ألف عام قبل الميلاد مما لا يستبعد اتصال العرب الأوائل فى عصور ما قبل التدوين بحضارات فاعلة فرعونية وبابلية وآشورية وفينيقية وبالتالى تأثرهم - بدرجة أو بأخرى - بثقافات نشأت داخلهم وبأخرى وافدة إليهم، فضلا عن أثر الأديان التى اعتنقوها وثنية وغنوصية ثنوية وثالثة توحيدية متطورة عن نزعات بدائية طوطمية متوجة فى نهاية المطاف بالوحى الإلهى. ومن أجل هذا كله صار لزاماً علينا - إن أردنا أن نكون حداثيين بحق - أن نجاهد لكشف المخبوء من هذه الكنوز الهائلة لأن فى الكشف عنها تنوير لحاضرنا سيما وأن هذه التراثات القديمة فى مصر والمشرق والمغرب العربيين.

«مازالت بعض أجزائها تتمتع بالحياة وبالتفاعل بينهما وبين بقية العناصر العربية الإسلامية، وهو ما يصوغ على سبيل المثال الوطنية المصرية والعروبة دون تناقض، بل لعل هذا التفاعل هو الذى يجيب عن أسئلة حائرة حول الهوية المركزية والهويات الثقافية الفرعية وحول المواطنة وحول الواحدية والتعددية» (٢٢).

إن تراث التراث فى جدليته مع النصوص التراثية المدونة والأخرى الواردة بطريق النقل، وفى جدليته مع الحاضر المعاش حقيقة تأخذ مكانها فى التأسيس التنظيرى عند جابر فهو يكتب مؤكداً هذا المعنى موضحاً واصفاً القراءة الحداثية بأنها:

«تضع التراث فى مناخ الأسئلة التى تبرز الثابت لتنفيه وتؤكد الإبداع لتنطلق منه محطمة بذلك سطوة التناقض مع الحداثة من حيث هى - أى الحداثة - قرينة الشك والتجريب وحرية البحث المطلق والمغامرة فى اكتشاف المجهول وقبوله» (٢٣).

وهل ثمة ثابت يحتاج إلى النفى أكثر من المفهوم القائل إن تراثنا اللغوى والأدبى والنقدى يبدأ من نقطة مطلقة فى الزمان هى عصر ابن سلام الجمحى؟ وهل ثمة مغامرة أعظم من مغامرة اكتشاف التراث العربى المجهول والسابق على الإسلام؟

المفهوم الثالث: الممارسة

الإنسان كائن اجتماعى، لا يستطيع أن يحيا على المستوى الأنطولوجى فحسب (وكأنه أول إنسان هبط على الأرض وليس معه شريك) ولا حتى على

المستوى الإبستيمى فحسب (إلا إذا اعتبرنا شخصية حيّ بن يقظان المتخيلة شخصية واقعية) بل لابد للمرء من مجتمع يعيش فيه كما تعيش السمكة فى الماء والطير فى الهواء، لكن هذا المجتمع محكوم بعادات وتقاليد وأساليب عيش ونظم إنتاج وتوزيع وإدارة للأشياء وللناس وأخلاق وأديان وفنون وآداب، كلها مجتمعة تمثل الوسط البيئوى الذى يعيش فيه الفرد «ويمارس» وجوده، ويكمن الفرق بين المثاليين وبين الماديين فى أن الأول يتصورون أن الإنسان يكفيه الفكر وحده أو الدين بمفرده أو المثل الأخلاقى الأعلى منفرداً لكى يتغير، بينما يرى الماديون أن أسلوب العيش هو الذى يغير الأفكار وليس العكس. غير أن الممارسة Praxis قد ترتد - فى ظل معطيات اجتماعية سلبية - لتصبح اغتراباً Alienation بمعنى انحلال العلاقة بين الفرد والجماعة. وقد لا ترتد إلى هذه الدرجة فتظل ممارسة عرجاء، ممارسة تقارب الاغتراب وإن لم تكنه. وهذه حالة أشد سوءاً من الاغتراب الكامل، لأن الأخير قد ينقلب إلى حالة ثورية تطيح بهذه المعطيات الاجتماعية السلبية جميعاً.

تلك هى حالة المجتمع المصرى منذ أن واجه صدمة الحداثة فى أوائل القرن الماضى. إذ سعى **محمد على** لتحديث الدولة دون المجتمع، وسعى المفكرون التنويريون إلى تحديث الصفوة دون الجماهير، بينما سعى النقيض الاجتماعى إلى تجنيد كل عناصر التراث السلبية التى تحجرت خلال العصرين المملوكى والعثمانى لتكون سدا منيعاً أمام «التفرنج» والتغريب (من الغرب) الكافر الملحد! ومن ثم جاءت معادلة التوفيق بين الاتجاهين، فما لبثت حتى تحولت إلى معادلة تلفيقية تراوحت نتائجها ما بين النهضة والسقوط، وما بين التنوير والإظلام، وما بين التبعية للتراث والتبعية للغرب. ولقد تجسدت هزيمة ٦٧ علامة فارقة ما بين عصرين: عصر التنوير التحديثى (المتعلق بأذيال الغرب) بما انتهى إليه من فشل، وعصر التنوير الجديد الذى يؤمن بالحداثة كفاعل أصيل فى تاريخنا وحاضرنا.

رواد التنوير الجديد لا يحجمون - على مستوى الممارسة Praxis - عن اجتياز حاجز التابو الثقافى، ولا يترددون فى عبور حقول الألغام الفكرية المزروعة بأوضاع طبقية واجتماعية لا يعى رموزها إلا مصالحهم الآنية الضيقة.

و**جابر عصفور**- واحد من هؤلاء الرواد التنويريين الجدد - لا يكتفى بتأثيره التنظيرى كأستاذ أكاديمى، ولا بممارسة مهام منصبه الرفيع كأمين عام للمجلس الأعلى للثقافة، بل تراه يمد الجسور إلى الحياة الثقافية اليومية من خلال الصحف والمجلات وتأليف الكتب لغير المتخصصين، فضلا عن معاركه داخل الجامعة؛ غارسًا بذلك بذور المعرفة الحداثية فى كل مكان غير مشفق من المعارك والصدامات مع النمط الثقافى السائد:

«لأنه بقدر ما يعتمد هذا النمط الثقافى السائد على مؤثرات التقليد والاتباع والنقل التى تمثل الجانب الثابت السالب من تراثنا فإنه يعادى روح العقل والإبداع والاجتهاد التى ينطوى عليها الجانب المتحول الموجب من هذا التراث وذلك فى عملية تخييلية ترادف الأيديولوجية من حيث منطلقاتها التى تصل التقليد بسلامة العقيدة، والاتباع بالأمن فى الدارين، والنقل بالمعرفة التى لا تهدد صاحبها بنار الشك أو لهيب السؤال. وتتصاعد المخايلة الأيديولوجية بهذا النمط الثقافى وتتأكد حين تكتسى قناع الدين (٢٤).

الناقد المفكر الأكاديمى ذو المنصب الرسمى الرفيع «منقوع» هنا بقوة فى عمق القضايا الثقافية والاجتماعية للوطن، لا يخشى مصيراً كمصير زميله الأستاذ الجامعى المفكر «**نصر حامد أبو زيد**» بل تراه يؤازره فى قضية ترقيته داخل الجامعة، ويكتب عنه مستعرضًا أعماله الفكرية فى المجلات الأدبية، كذلك تراه يهتم أكثر ما يهتم بالمهمشين والمغضوب عليهم (**أمل دنقل**) وغير المرضى عنهم (**عبد المحسن بدر**) وبالمتفردين فى استنارتهم وسط البادية (الشاعر الكويتى **أحمد العدوانى**) فإذا تذكرنا موقفه الواضح - منذ الستينيات - من استبداد الدولة واستنكاره إطلاق اسم الاشتراكية على نظام هو رأسمالية دولة [التى نجحت فى إعادة إنتاج القمع بواسطة المقموع نفسه لصالح بورجوازيتها البيروقراطية] لعرفنا من أين يأتى استنتاج **جابر** الصحيح أن «الأصولية» لم تكن قط قاصرة على التدين معتدلا كان أو متطرفًا - بل كانت سمة كل أنواع

ملامح المشروع الحداثى عند جابر عصفور

الخطاب السائد فى دولة المشروع القومى، سواء كان خطاباً عسكرياً أو ليبرالياً أو شيوعيا أو إخوانيًا، فهذه السمة الأصولية التى تمثل الاغتراب Alienation أدق تمثيل إنما تنطلق من هذا الخطاب السائد فى الدولة «كما تنطلق المعلومات من علتها» (٢٥) لأن القمع (والقمع المضاد والقمع الذاتى) قد أصبح فى ظل المعطيات القائمة آنذاك «أصلا ومرجعية» للكل: دولة ومؤسسات وتنظيمات ونخباً وأفراداً.

إن ممارسة جابر عصفور - بكل ما يمثله من ثقل أكاديمى ورسمى وفكرى - هى رد على هذا الاغتراب، وإنها لممارسة تغربل الوعى الزائف الذى تختلط فيه عقيدة الانكسار أمام أيديولوجية الغرب الاستعمارى بأيديولوجية التمركز على الذات Ethnocentrism المتوهمة والتى لايساندها الواقع بحال وأى واقع هذا الذى يساند قول القائل «إن الله سخر لنا الغرب يخترع وينتج لنأخذ نحن منتجاته دون عناء منا» (أحاديث الشيخ الشعراوى فى التليفزيون) بغير أدنى التفات من القائل إلا أن هذا بعينه هو مناط التبعية، وهو التسخير (تسخيرنا نحن) للتكنولوجيا مادمنا نصر على أن نبقى فى وضع المستهلكين لها وبشروط منتجيها دون أن نشارك بكبرياء سماوى منا - فى إنتاجها.

تلك كانت ملامح من مشروع جابر عصفور لبناء الحداثة العربية بدأه منذ أن صار باحثاً أكاديمياً بعد عام الهزيمة وراح يطوره حين أصبح مدرساً للبلاغة وناقداً فى العام الذى عبر فيه الجيش والشعب محنتهما (وعبرت مصر والعالم العربى بعده إلى محنتهما) حتى اتضحت ملامح هذا المشروع تماماً فى التسعينيات الحالية حيث نجح جابر فى تأصيل مصطلح الحساسية الجديدة الذى كان قد استخدمه لأول مرة فى ندوة قضايا الشعر المعاصر(٢٦) ذلك المصطلح الذى تحول عنده الآن إلى مفهوم الحداثة. ■

هوامش وتنبيهات

(1) Widdson, H. G, Stylatics and the teaching of literature, Longman, P. 48

(٢) التلفيقية آلية فكرية تحاول التوفيق بين نسقين مختلفين دون إعمال النقد لكليهما، وتنتهى دائماً بتغليب عنصر على عنصر أو بالانتصار الأيديولوجى لجانب على حساب جانب، ويعد الفيلسوف اليونانى أمبادوقليس (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م) زعيم هذه المدرسة، وقد مات منتحراً إذ ألقى بنفسه فى بركان أطنه.

(٣) مثال القراءة التاريخية كتاباً د. شوقى ضيف «البلاغة تطور وتاريخ»، و«الفن ومذاهبه فى النثر العربى» حيث نرى المنهج التاريخى واضحاً فى تضاعيف الكتابين وفى مقدمتيهما والخاتمتين على السواء - طبعات دار المعارف.

(٤) جابر عصفور - قراءة التراث النقدى - دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية - القاهرة ١٩٩٤ ص ١٢.

(٥) السابق ص ٢٢٦.

(٦) انظر مادة (cognition)
A Dicitionary of Philosophy, Translated from Russian, Progress Publishers, Moscow 1967, P. 81

(٧) لويس عوض - الثورة والأدب - دار الكاتب العربى - القاهرة ١٩٦٧ - ص ١٦٠.

(٨) لويس عوض - مقدمته لكتاب شيللى «بروميثيوس طليقا» - مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٧ - ص ١٠.

(٩) لويس عوض - الاشتراكية والأدب - كتاب الهلال - مايو ٦٨، ص ٤٥ وما بعدها.

(١٠) أدونيس - الثابت والمتحول - الكتاب الثالث - الطبعة الثانية - دار العودة، بيروت ١٩٧٩، ص ٢٢٨ وما بعدها.

(١١) جابر عصفور - مفهوم الشعر «دارسة فى التراث النقدى» - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الخامسة ١٩٩٥، ص، ص ٧، ٨.

(١٢) الاتجاهات الفكرية المشار إليها بهذه الفقرة يفصلها رامان سلون فى كتابه «النظريات الأدبية المعاصرة» الذى ترجمه . جابر عصفور ونشرته الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٥ . أما المقارنات والتعليقات فمن عندنا (م.ب)

(١٣) راجع Richards, I.A, Philosophy of Rhetoric London 1946, P. 69 وقارن بـ «دلائل الإعجاز» لعبدالقاهر الجرجانى - تحقيق محمد عبد المنعم خفاجى، مكتبة القاهرة، ص ٣٦، ٣٧ وكذلك أسرار البلاغة، ج ١، ص ٩٧.

(١٤) جابر عصفور - قراءة التراث النقدى، ص٣٩ .

(١٥) السابق ص ٢٢٦ .

(١٦) سيبويه - الكتاب - تحقيق عبد السلام هارون - الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٧ /٢ ١٠٥ .

(١٧) جلال شمس - التحليل اللغوى عند الكوفيين - دراسة إبستمولوجية - مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية ١٩٩٤، ص٧ .

(١٨) طه حسين - الأدب الجاهلى - دار المعارف، ط ١٤، ص ٢٥ .

(١٩) ماكس ما يرهوف - مقالته «من الإسكندرية إلى بغداد» ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتاب «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية» - مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ص ص. ٤١، ٤٩.

(٢٠) لويس عوض - مقدمة فى فقه اللغة العربية - دار سينا - القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٥.

(٢١) Hell, Joseph, the Arab Civilization, Beirut 1973, P. 2 وقارن بابن خلدون فى المقدمة (الفصل الثامن والعشرون) للتأكد من أن ابن خلدون الذى اعتمد عليه Hell إنما كان يقصد البدو وليس العرب سكان الأمصار.

(٢٢) غالى شكرى - ثقافة النظام العشوائى - كتاب الأهالى - القاهرة، ٩٩٤، ص ٢٩٤.

(٢٣) جابر عصفور - قراءة التراث النقدى ص٤٠.

(٢٤) جابر عصفور - مفهوم النص والاعتزال المعاصر - مجلة إبداع، مارس ١٩٩١.

(٢٥) جابر عصفور - محنة التنوير - الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٣، القاهرة ص ٥١.

(٢٦) مجلة فصول القاهرية - العدد الرابع - يوليو٨١.



العلاقة بين الدين والدولة

شريف كامل

مستشار بمجلس الدولة عضو جمعية النداء الجديد

في اغتيال أنور السادات...!!
تمهيد

لامشاحة في أن فترة رئاسة أنور السادات (من ١٥ أكتوبر ١٩٧٠ - ٦ أكتوبر ١٩٨١) قد تضمنت العديد من الإشارات المتناثرة والإرهاصات بل وربما البدايات التي يمكن التقاطها، ثم إعادة تركيب أجزائها في صيغة فكرية تقبل التعبير عنها وقراءتها من خلال عبارة مرجعية محددة مفادها:

(إن عهد أنور السادات كان من الممكن أن يكون افتتاحًا لعصر من الليبرالية النسبية أو الجزئية، كما كان من الممكن أيضًا أن يكون بداية لعصر من العلاقات العقلانية المطلوبة مع الغرب الأمريكي الأوروبي ومع إسرائيل)

ومن هنا كان اهتمامي بالرجل، باعتباره في ذاته محاولة جادة ومستنيرة لتصحيح كثير من الأوضاع السابقة، وبدء تنوير بعض مساحات العقل الجمعي العام القابع في أعماق الدوجماطيقية بشأن نظرته وما يجب أن تكون عليه علاقاته مع الغير أو مع الآخر المختلف دينياً.

ومن ثم، سألت بعد إطلاق الرصاص وحصول الاغتيال، من الذي اغتال أنور السادات (!؟) .. هل هم الناصريون (!؟) .. هل هم الشيوعيون (!!؟) .

وأحسب أن لهذه التساؤلات كان لها ما يبررها في حينها.

غير أنه قد ثبت أن الذي اغتال أنور السادات، هو جماعات الإسلام السياسي (!!) ولما كانت جماعات الإسلام السياسي - في ذلك الحين - ظاهرة جديدة على الساحة الفكرية، وعلى الساحة الدينية وعلى الساحة السياسية في مصر.

لذلك رحت أسأل، وما هي جماعات الإسلام السياسي (!!؟) ... وما هي مصادرها ومرجعياتها وأصولها الفكرية والدينية والسياسية (!!؟) .. ومن أين أتت - وأين كانت - وماذا تريد - وما هو مستقبل جماعات الإسلام السياسي سواء في مصر أو في غيرها من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (!!؟) ... وهل هي جماعة الإخوان المسلمين القديمة بعد تطورها - أم هي شيء آخر مختلف له أصوله المرجعية الفكرية والدينية والسياسية والحركية المغايرة (!!؟) .

على أن الأهم من ذلك كله، لماذا قتلت جماعات الإسلام السياسي أنور السادات (!!؟) .

وللأمانة التاريخية، فلم يملك أحد - سواء في الساحة السياسية أو في الساحة الفكرية - أن يجيبني عن شيء من هذه التساؤلات العديدة (!!) .

والأرجح عندي، أن جماعات الإسلام السياسي باعتبارها ظاهرة جديدة طرحت نفسها على الساحة الفكرية وعلى الساحة الدينية وعلى الساحة السياسية، ولذلك كانت معظم الرموز الفكرية والثقافية والسياسية بل وأيضًا الدينية، لاتستطيع أن تفهم بعمق ما يجرى حولها على كل الساحات (!!) .

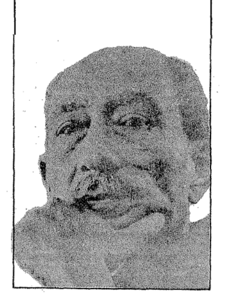
وهو الأمر الذى كشف بوضوح مدى قصور أو بالأدق مدى بيروقراطية غالبية رموزنا، إذ ما يخرج عن نطاق ماإعتادوا أن يكتبوا عنه أو يقولوا فيه، وأن يعيدوه وأن يكرروه وأن يجتروه من قضايا معروفة ومستهلكة، ما يخرج عن ذلك فهو بالنسبة لهم لغز مستغلق غير مفهوم(!!)

وتلك قضية أخرى تنأى عن موضوع هذه الدراسة، وإن كانت قضية تستوجب الاهتمام وتستلزم التوقف عندها فيما بعد.

وأقولها ـ بكل صراحة ـ إن الحال لم تختلف حتى الآن، إذ ظل الفهم هلاميًا سطحيًا وساذجًا، وبعد مرور أكثر من اثنتى عشر عامًا على وجود ظاهرة جماعات الإسلام السياسى بشكل واضح (!!) جرى خلالها كثير من المياه تحت الجسور، مما كان يستدعى وجوب تأصيل الفهم لما جرى وما يجرى حتى الآن وما سوف يجرى لعقود عديدة قادمة فيما أعتقد.

وبالبناء على ما تقدم، رأيت أن أتعرف بنفسى وبفهم عميق على ظاهرة جماعات الإسلام السياسى، فعكفت ـ ولا أزال ـ لمدة ثمانى سنوات تقريبًا، درست خلالها أمهات الكتب وجزءاً ليس بالقليل مما نشر فى معظم أنحاء العالم باللغتين العربية والإنجليزية حول موضوع هذه الدراسة. مما يمكن القول معه ـ باطمئنان ـ بأننى قد اقتربت إلى حد بعيد من الفهم المدقق، و بالتالى من الإجابة على تساؤلاتى الحائرة السابق طرحها، ومن غيرها من التساؤلات و الإشكاليات الأخرى العديدة التى عرضت لى أثناء الدراسة طوال ثمانى السنوات وما بعدها.

وهكذا شاءت الأقدار، أن تكون حادثة المنصة التراجيدية، منعطفًا بالغ الأهمية فى تغيير مسار رحلة حياتى الفكرية، ومفترق طرق فى تغيير نوعية اهتماماتى وقراءاتى وكتاباتى وفى مجمل تخصصى



الفكرى السياسى المتمحور حول موضوع هذه الدراسة.

يبقى القول، بأنه بصرف النظر عن شخص أنور السادات وعهده وما كان مأمولا، فإن اغتيال الرجل فى ضوء الظروف والملابسات كافة التى تم فيها الاغتيال، إنما يطرح وبقوة ثلاث إشكاليات على جانب كبير من الأهمية والخطورة:

الإشكالية الأولى: أن الاغتيال قد تم فى ظل وجود مناخ (غير منكور) من الحرية النسبية. أضف إلى ذلك أن حالات الاغتيال والعنف والإرهاب كافة بكل صورها التى حدثت بعد عام ١٩٨١ وحتى الآن، سواء فى مصر أو فى غيرها من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، قد حدثت كلها أيضًا فى ظل وجود هامش نسبى (لاشك فيه) من الحرية، قياساً على ما كان موجوداً فى عقدى الخمسينيات والستينيات.

فهل يكون مناخ الحرية (حتى ولوكانت مجرد هامشًا) ومعها بالطبع الديمقراطية، هو المناخ الأخطر على وجود واستقرار ومستقبل بلدان الشرق الأوسط الإسلامية كافة (؟!!).

وما هو البديل إذن، وقد عانت كل هذه البلدان من الاستبداد ومن الشمولية طوال عقدى الخمسينيات والستينيات، فخرجت منهما تعانى تخلفاً حضارياً يصل إلى حد (المأزق) الذى يضعها ـ فى الحقيقة ـ فى مؤخرة، بلدان العالم الثالث (!!).

الإشكالية الثانية: الصدام ثم الاغتيال قد تم بعد أن قام أنور السادات بإخراج أفراد جماعة الإخوان المسلمين بكل فروعها وتفريعاتها من السجون، وبعد أن قام بدعمهم وتقويتهم بجميع السبل، وبعد أن قام بكل ما من شأنه إعادة بعثهم وإحياء وجودهم مرة أخرى فى الشارع السياسى وفى الساحة الفكرية والثقافية والإعلامية سواء صحافة أو تليفزيون أو إذاعة.

حقًا ، ربما كان أنور السادات يستهدف الاستعانة بهم فى تحقيق بعض الأهداف

السياسية المعروفة، وخلق نوع من التوازن بين القوى السياسية فى الشارع السياسى وفى الساحة الفكرية والثقافية، اللذين كانا دومًا من نصيب فصيل سياسى وفكرى معين طوال عقدى الخمسينيات والستينيات تقريبًا.

غير أنه على أية حال، فلقد أتيحت لهم الفرصة السانحة للوجود المشروع بل والمدعوم، (ومن قمة السلطة في مصر) والعمل على سطح الأرض فى الضوء، وليس العمل تحت الأرض فى الظلام:

وبالرغم من ذلك كله، فلقد قتلوا (غيلة) أنور السادات (!!).

فهل يكون معنى ذلك، هو تمكن (مبدأ التقية) من اختراق جماعات الإسلام السياسى (؟!!) و هو من المبادئ الشيعية الأصل التى تعنى أن يظهر المرء خلاف ما يبطن حتى تسنح الفرصة للانقضاض (!!) ومن ثم فهو من عينة المبادئ (الميكيافيلية) المعروفة (!!).

وهل يكون مؤدى ذلك، هو استحالة الحوار أو التعاون أو التعامل معهم، وخطورة إعطائهم أية فرصة للوجود المشروع فى الشارع السياسى أو فى الساحة الفكرية والثقافية (؟!!)

وهل تكون خبرة التجربة، هو أنك لن تستطيع - مهما حاولت - أن تستأنس وحشًا فى منزلك أو أن تربى ثعبانًا بين طيات ملابسك، وإلا فمصيرك معروف سلفًا على وجه اليقين (!!).

الإشكالية الثالثة: أن اغتيال أنور السادات، قد حصل أساسًا - فى تقديرى - بسبب توجهاته السياسية الخارجية (المستنيرة) نحو الغير المختلف (دينيًا) الغرب الأمريكى والأوروبى (المسيحى) وإسرائيل (اليهودية) (!!).

وهنا تتجلى قمة الخطر والخطورة، حيث تتبنى المرجعية الفكرية والدينية الكامنة لمختلف جماعات الإسلام السياسى - على نحو ما سوف تعرض له الدراسة فيما بعد - على النظر إلى المسيحيين واليهود باعتبارهم من (الكفار) الذين يتعين دينيًا على المسلمين قتالهم عبر كل الأزمان فى كل مكان، ما لم يسلموا ويعلنوا الشهادتين (!!)

وفى ضوء هذا المدخل عندهم، لا يجوز دينيًا تطبيع العلاقات، بل لايجوز دينيًا إقامة علاقات (أصلا) مع (الكفار)(!!).

وترتيبًا على ذلك، استحق أنور السادات - فى نظر جماعات الإسلام السياسى - إهدار دمه، كجزء دينى مستحق لخروجه على الفرائض الدينية المقررة حسب مرجعيات جماعات الإسلام السياسى كافة (!!).

وهكذا تعكس - بكل جلاء - الأصول المرجعية الدوجماطيقية لمختلف جماعات الإسلام السياسى تعكس أهم وأخطر وأدق إشكالية من الإشكاليات الثلاث التى أثارتها حادثة الاغتيال التراجيدية التى راح ضحيتها أنور السادات (!!)

ويتبدى ذلك فى تأصل روح العداء الدينى (الشديد) للغير المخالف دينيًا واعتبار جماعات الإسلام السياسى - طبقًا لأصولهم المرجعية - أنه من المتعين دينيًا على المسلمين كافة (فرض عين) أن يعتبروا أنفسهم فى حرب دينية مقدسة - لاتنتهى أبداً - مع كل أصحاب الديانات الأخرى، بحسبانهم من (الكفار) إلى أن يؤمنوا ويدخلوا الإسلام (!!)

تأسيسًا على هذا النظر، فكل مسلم يتعامل مع أصحاب الديانات الأخرى معاملات عادية سلمية، يكون قد خالف الفروض الدينية المقررة، ويضحى بذلك قد خرج عن الملة مما يستوجب إهدار دمه (!!).

وليس من شك فى أن هذا النوع من الفكر الدينى الدوجماطيقى الخاص بجماعات الإسلام السياسى ربما استطاع أن يحتل مساحات واسعة فى الشارع فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، وذلك فى غيبة الرموز الفكرية والثقافية والسياسة بل وأيضاً الدينية التى لم تستطع (أصلا) أن تفهم ما يجرى حولها على جميع الساحات، حسبما أوضحنا من قبل(!!) ...

العلاقة بين الدين والدولة - أو بين الدين والسياسة

أولا - صدام طبيعى ومعركة تاريخية فى ضوء خبرة التاريخ:

إذا تصورنا (جدلا) سيناريو تاريخيًا آخر مختلفًا لتتابع أحداث المعركة التاريخية فى أوروبا بين العقل والعقلانية من جانب والكنيسة والسلطة السياسية المطلقة من جانب آخر وذلك منذ مطلع العصور الوسطى. فهل كان من الممكن أن تتوصل أوروبا (الآن) إلى ما توصلت إليه من مستوى حضارى إنسانى راسخ ورفيع المستوى (؟!!).

وفى هذا الصدد، ربما تلزم الإشارة إلى أن كثيرين من المثقفين قد يجهلون أن القرنين الحادى عشر والثانى عشر قد شهدا بالفعل الإرهاصات الأولى لطريق التحرير والتنوير العقلى، الذى أتى بثماره المزدهرة فى القرن الثامن عشر، وحسبما هو معروف للكافة.

ومن ثم، يصاغ السؤال على النحو التالى:

إذا لم تكن أوروبا قد آثرت أن تخوض طريق المعركة التاريخية الطويل (حوالى ثمانية قرون - من القرن الحادى عشر إلى القرن الثامن عشر) بين حركة العقل والعقلانية من ناحية والميتافيزيقية الكنسية والاستبدادية السياسية من ناحية أخرى. فدفعت أوروبا فى ذلك الصراع التاريخى الطويل، أو بالأدق رضيت أن تدفع فاتورة الحساب من تضحيات باهظة من أرواح ودماء أبنائها، حتى تعد قيل - بحق - إن الكنيسة فى أوروبا تسبح على بحيرة كبيرة من الدم(!!).

فهل كان من المتصور أن تخرج أوروبا من مأزق التخلف الحضارى الذى قبعت فى أعماقه السحيقة طوال العصور الوسطى وما قبلها، وهل كان المتصور أن تبلغ أوروبا ما بلغته الآن (؟!!).

أن الثابت تاريخياً، أن حركة النهضة والتنوير فى أوروبا والتى بدأت إرهاصاتها الأولى منذ القرنين الحادى عشر والثانى عشر، قد كانت تيارا فكرياً (عقلانيًا) قام بمواجهة سلطة الكنيسة وكذا السلطة السياسة المطلقة فى آن واحد، وذلك على شكل حركة فكرية (نقدية) مناهضة للوثوقية والاستبداد السياسى القائم آنذاك. وأعطت هذه الحركة الفكرية الأولوية التامة (للعقل) بما يعنى استخدام (العقل) بصورة حاسمة وصارمة وشاملة، على حساب كل ما هو متوارث. الأمر الذى أنشأ بالضرورة قطيعة إبستمولوجية كلية بين الدين والدنيا بوجه عام، وبين التاريخ والأسطورة. وفى عبارة موجزة، كانت حركة النهضة والتنوير فى أوروبا ثورة فكرية(عقلانية) عارمة على التراث والتقاليد والأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية، باسم (العقل) الذى أخضع كل شىء للفحص والتحليل والنقد، بما فى ذلك السلطة السياسية المطلقة التى تحكم باسم المقدسات، وبما فى ذلك (أيضًا) النصوص الدينية المقدسة. وهكذا كانت حركة النهضة والتنوير فى أوروبا مراجعة (نقدية) شاملة لكل التراث الفكرى والدينى والسياسى الأوروبى، استطاعت أن تنجح - بعد حوالى ثمانية قرون استغرقتها المعركة التاريخية - فى تحديد شروط الحكم المدنى (مع جون لوك) وفى إنشاء العقد الاجتماعى الجديد (جان جاك روسو) وفى الفصل بين الكنيسة والدولة وإعلان حقوق الإنسان وحقوق المواطن (الثورة الفرنسية).

وعلى ذلك يستبين فى ضوء خبرة التاريخ وطبقًا للدروس التى يتعين أن تكون مستفادة منها، أن الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية (وليس الدين فى ذاته) والخاصة بكل ديانة من الديانات، إنما تمر بالضرورة بلحظة طبيعية تاريخية، يتم خلالها التصادم العنيف والتقاتل الضارى مع العقل والعقلانية، وذلك على النحو التالى:-

١ - إن الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية تدافع عن نفسها وتحمى وجودها وتحاول أن تضمن بقاءها واستمرارها الدائم، ومن ثم فهى مستعدة دوماً لخوض الصراعات الدامية والمعارك الضارية ضد كل (جديد) ينشأ ويحاول أن يقترب من ساحاتها وحدودها المغلقة.

٢ - وبحسب خبرة التاريخ فلابد أن تأتى اللحظة التى ينمو فيها العقل الإنسانى ويبدأ طريق نضوجه، فيتعقلن ويتحرر من قيوده وإساره وماضيه الخرافى الميتافيزيقى. وحالئذ، يكون من الطبيعى ومن المفهوم أن يمثل دور المنافس الخطير (الجديد) للأفكار الدينية السلفيةالكلاسيكية الموجودة فى كل دين من الأديان.

٣ - ولما كانت الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية الموجودة فى جميع الأديان تحرص منذ البداية على أن تتملك وتحوز الدين والدنيا معاً، فتعلق وبشكل قاطع أنها (دين ودنيا). وهكذا كانت الديانة اليهودية، وكانت أيضاً الديانة المسيحية. حتى أواخر العصور الوسطى، يعلن كل منهما أنها (دين ودنيا) وهو الأمر الذى يخالف بشدة ما هو شائع بين أوساط المثقفين من أن المسيحية هى ديانة اقتصرت فقط على العناية بالجوانب الروحية، إذ تلك هى مسيحية العصور الحديثة والمعاصرة بعد أن مرت بلحظة الاصطدام العنيف والاقتتال الضارى مع العقل والعقلانية، فتخلصت - إلى حد كبير - من الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية التى كانت تشوبها.

٤ - وفى المقابل، لما كان العقل الإنسانى - بحكم طبيعته ودوره - يحرص

العــــلاقة بين

على أن يؤكد أنه يتملك ويحوز (الدنيا) بمعنى أنه يعرف ويفهم ويمتلك وحده ودون غيره أسرار ومفاتيح ومعارف العلوم التجريبية (كالطب والهندسة والزراعة والكيمياء والفيزياء وغيرها) وكذا علوم السياسة والقانون والاقتصاد والفلسفة والاجتماع والآداب والفنون، وكافة شئون الفكر والثقافة والعلوم المختلفة وتطبيقاتها.

٥ - ومن ثم تحددت حلبة الصراع وميدان المعركة بين الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية من جانب والعقل والعقلانية من جانب آخر، تحددت بحسم واضح في (أمور الدنيا) وليس في (أمور الدين) التي تخرج - بطبيعتها - عن حلبة الصراع وميدان المعركة . فليس من شك في أن أمور العقيدة الدينية، والعبادات، والمناهج الدينية والأخلاق الدينية، والتصورات الدينية للذات الإلهية... وغيرها من الثوابت الدينية (الخالصة والصرف) تنأى كلها عن حلبة الصراع وميدان المعركة، وذلك في جميع الأديان.

٦ - وبالرغم مما يبدو ظاهراً وواضحاً وجليًا من أن للدين (أي دين) مساحته المقدسة ودوره الضروري والمقدس في حياة الناس على الأرض. ومن أن للعقل (أيضًا) مساحته الطبيعية في دنيا البشر، ودوره اللازم في تنظيم وترتيب أمور الدنيا وشئون البشر على الأرض. وبالرغم (أيضًا) من حرص كل دين - في تقديرنا الشخصي - على النص على هذه التفرقة والتحديد والتمييز الحاسم والدقيق بين ما هو ديني (إلهي) مقدس ومطلق، وبين ما هو دنيوي (بشري) خاضع للتجربة وقابل للتصحيح دومًا، وبالتالي فهو نسبي ومتغير.

٧ - بالرغم من كل ذلك إلا أن الثابت تاريخياً على الأرض أن حماس أو بالأدق (تطرف) الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية التي صاحبت كل دين منذ بداياته الأولى واختلطت به اختلاطاً شديداً، إلى الحد الذي بدا معه الأمر في نظر جمهور العامة بل وربما غالبية الكتاب والمتخصصين والمثقفين، وكأن هذه الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية جزء من (أمور الدين) الخالصة وثوابته المقدسة والمطلقة (!!).

٨ - وبالتالي، كان هذا الحماس أو بالأحرى (تطرف) الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية، كان هو السبب الأصلي والجوهري والمباشر في نشوء حالة الخلط الشديد بين الدين والدنيا، وذلك بمد نطاق ما هو ديني بطبيعته إلى نطاق كل ما هو بشري بطبيعته وإسباغ الطبيعة الدينية عليه، وذلك بقصد الهيمنة على الدنيا وامتلاكها فضلا عن الدين (!!)

٩ - وهكذا نشأت في تاريخ البشرية أزمة الخلط بين الدين والدنيا، ومن ثم أزمة الخلط بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة، وذلك بحسبان أن هذه الأزمة الأخيرة هي إفراز طبيعي للأزمة الأولى الأكبر والأعم والأكثر خطورة ودقة، أزمة الخلط بين الدين والدنيا.

١٠ - وترتيبًا على ما تقدم تؤكد تجارب التاريخ أن استجلاء حدود العلاقة بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة، (بداية) استقصاء نطاق العلاقة بين الدين والدنيا، وتنقية هذه العلاقة بين الدين والدنيا (أولا) لمحاولة إزالة كل ما اعتورها من ركام طويل سميك وغليظ من الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية التي تخرج - بالقطع - عن نطاق (أمور الدين) الخالصة وثوابته المقدسة والمطلقة.

ثانيا - المأزق في بلدان الشرق الأوسط الإسلامية : .

أفصحت خبرة التاريخ، عن أن أية محاولة صحيحة وجادة لاستظهار حدود العلاقة بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة، لابد أن تضعنا (وجهًا لوجه) أمام محاولة أخرى (أكبر وأدق وأخطر) تستهدف - أولا - استجلاء وتنقية حدود العلاقة بين الدين والدنيا برمتها.

ذلك هو الدرس الذي يتعين أن يكون مستفاداً من تجارب التاريخ السابقة للآخرين، الدرس الذي مفاده أنه لامندوحة من التسليم - بكل شجاعة العقل ودون موارية - بأن أزمة الخلط بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة، إنما هي جزء لايتجزأ من أزمة أخرى (مرجعية) أكبر وأعم وأشمل هي أزمة الخلط بين الدين والدنيا بوجه عام. غاية ما في الأمر، الأزمة الصغرى (الخلط بين الدين والدولة - أو بين (الدين والسياسة) تتسم بطابع سياسي واقعي وبراجماتي واضح للعيان، حيث تملأ هذه الأزمة الشارع السياسي في الغالبية العظمى من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، وذلك عن طريق الصراع المحموم الدائر بين جماعات الإسلام السياسي على اختلاف

فصائلها ومسمياتها من جانب، وأنظمة الحكم القائمة فى هذه البلدان من جانب آخر. هذا بينما أن الأزمة الكبرى (الخلط بين الدين والدنيا) تتسم بطابع فكرى وعقلى محض، ولذلك فهى تخرج عن نطاق دائرة الضوء ونطاق دائرة الاهتمام العام، بل لعلها تخرج أيضًا - وتلك هى أهم أسباب المأزق فى كل بلدان الشرق الأوسط الإسلامية - تخرج عن نطاق فهم وإدراك غالبية المفكرين والمتخصصين والكتّاب وعامة المثقفين ممن يتصدون لجماعات الإسلام السياسى، ويقفون فى خندق العقلانية أو حتى (العلمانية) (!!).

ونحسب أننا بذلك قد وضعنا أيدينا على أهم وأخطر أسباب المأزق الذى تواجهه بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، حيث يغيب الفهم والإدراك وينعدم الوعى تمامًا لدى من هم منوط بهم القيام بدور المواجهة العقلانية (المدركة) للأصول الفكرية الأولى للأزمة (!!) ولدى من هم منوط بهم القيام بمهمة عقلنة وتنوير وتحديث المجتمعات الإسلامية (!!). على أنه يمكن إضافة بعض الأسباب الأخرى (المهمة) للمأزق الذى تواجهه غالبية بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، والتى نرى بلورتها وصياغتها وتجسيدها فى وجود أنظمة الحكم غير المؤهلة، وغير المهيأة أصلا لتولى عملية الحكم، وانعدام القدرة على تحمل أعبائه (!!). ذلك أن الثابت تاريخيًا على الأرض، أنه ومنذ مطلع الخمسينيات (١٩٥٢ وما بعدها) ابتليت الغالبية العظمى من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، ابتليت بنوعية من أنظمة الحكم أتت بها الصدفة العشوائية من قاع الفراغ السحيق، وقفزت على كراسى السلطة والحكم، وذلك دون أن يتوافر لها أى قدر من (العلم بها أو القبول بها) من جانب الإرادة الشعبية الصحيحة فى هذه البلدان الشرق أوسطية الإسلامية (!!). وأيضًا، بغير أن يتوافر لها أى قدر (وربما كان هذا هو الأكثر مأساوية وخطورة) (أى قدر من العلم أو الفكر أو الثقافة أو الكفاية أو حتى الخبرة الشخصية)(!!). ومن ثم، كان من الطبيعى ومن المفهوم، أن يكون الحكم بالنسبة لهذه الأنظمة، مجرد احتكار للسلطة والسلطان (!!). واستئثار بالثروات والأقوات (!!). والاستمتاع بالأبهة والجاه(!!). على أن الأخطر من ذلك - أو لعله مرتبط به عضوياً - أن هذه الأنظمة غير المؤهلة وغير المهيأة لتولى عملية الحكم، كان من الطبيعى ومن المفهوم أيضًا أن تفتقد تماماً أية قدرة على رصد أو تشخيص ثمة أسباب أو أزمة أو مأزق، يصادفها ويتعين عليها أن تواجهه (!!). ومن ثم، لما كانت أزمة الخلط بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة، هى أزمة ترتبط ارتباطاً عضوياً وثيقًا لايقبل التجزئة بأصول وروافد الفكر السياسى، وبحركة التاريخ الإسلامى، وبحركة التاريخ الإنسانى، بوجه عام، وبحركة التاريخ السياسى لبلدان الشرق الأوسط الإسلامية، وبحتمية الصدام الطبيعى والمعركة التاريخية بين الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية التى تختلط اختلاطاً شديداً بالدين إلى الحد الذى تبدو معه - فى نظر العامة وغالبية المثقفين - وكأنها جزء من أمور الدين الخالص، وبين العقل الإنسانى عند بلوغه قدراً معيناً من النمو والتطور والعقلنة. هذا كله بالإضافة إلى كونها أزمة صغرى لأزمة كبرى (الخلط بين الدين والدنيا برمتها) تتسم بطابع فكرى وعقلى محض فلهذه الأسباب مجتمعة، كان رصد أو تشخيص أسباب أزمة الخلط بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة، هو مما يخرج تمامًا تمامًا عن نطاق فهم وإدراك وإمكانات أنظمة الحكم فى الغالبية العظمى من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (!!). ولذلك اقتصرت مواجهة أنظمة الحكم لجماعات الإسلام السياسى، على هذه المواجهة الأمنية السياسية (الساذجة) التى نشهدها يوميًا بانفجاراتها وبقتلاها وضحاياها على امتداد الشارع فى العواصم والأقاليم النائية. (!!). ولم تكن هذه المواجهة سوى انعكاس لحرص أنظمة الحكم على استمرار البقاء فى كراسى السلطة والحكم ليس إلا (!!). كما لم تكن هذه المواجهة سوى تعبير صادق عن (الجهل المطبق) الذى تقبع فى قاع أعماقه السحيقة الغالبية العظمى من أنظمة الحكم فى معظم بلدان الشرق الأوسط الإسلامية(!!). ومن ثم، فلا محل لإنكار أن كل جهود أنظمة الحكم القائمة قد ذهبت (حتى الآن) أدراج الرياح (!!). وبقيت جماعات الإسلام السياسى بمختلف فصائلها ومسمياتها، وظلت تنمو عاماً بعد عام لتستحوذ على معظم ساحات الشارع السياسى فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (!!). الأمر الذى يحدونا للقول - بكل الصراحة اللازمة للإصلاح - إن جماعات الإسلام السياسى، فى هذه اللحظة التاريخية (الآنية) تكاد تكون الجهة السياسية أو الحزب السياسى (الوحيد) المنظم والفعال

والمؤثر والقادر على إدارة دفة الأحداث فى الشارع السياسى فى غالبية بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (!!). وفى ضوء هذا النظر المتقدم، نحسب أن جماعات الإسلام تحوز أكبر الفرص بما قد يجعلها مرشحة بقوة للاستيلاء على أنظمة الحكم القائمة، وذلك فى السنوات القادمة المنظورة (!!). كما نحسب أيضًا أن معظم بلدان الشرق الأوسط الإسلامية مقبلة بقوة على المرور بتجربة نظام الحكم السياسى الدينى، وأن تجربة إيران وتجربة السودان، تمثلان مجرد بداية التجارب وليس نهايتها فى منطقة الشرق الأوسط الإسلامية (!!). ولعله مما يساند هذا النظر، وجوب الأخذ فى الاعتبار فهم الدلالات العميقة لتضاريس الخلفية العامة للصورة فى غالبية بلدان الشرق الأوسط الإسلامية من شيوع خطير للأمية الأبجدية، وانتشار أخطر للأمية الثقافية والفكرية وسيادة مخيفة للفقر والجوع والحرمان، وسيطر إحساس جارف بالاغتراب واللامبالاة، وتعبئة المشاعر بالسخط العارم على الأوضاع كافة، فضلا عن هدير طوفان (مجنون) يجرف ويغرق فى طريقه كل الثوابت من الأفكار والقيم والمعايير العقلانية (!!). مما تبدو معه الصورة العامة فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، بأنها حالة فائقة الخطورة من (الاتجاهات العقلية والفكرية الحادة) ومن السيولة الحضارية الشديدة(!!). وعلى ذلك فإن أخطر ما يمكن قوله: إنه فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، فإن (الشارع) قد يكون مهيأ لاستقبال جماعات الإسلام السياسى (!!) والمرور بتجربة نظام الحكم السياسى الدينى (!!). وهذا يكمن أخطر وأهم أسباب المأزق فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (!!). وذلك بعد أن (فقد الشارع) كل المناعة الذاتية الداخلية التى تعصمه من السقوط فى مهاوى التجربة القادمة (!!). وبعد أن توهم (الشارع) أن الرجعة إلى (الماضى) هى سبيل تحقيق (التقدم) (!!). كما أنها طريق الدخول إلى (المستقبل) المزدهر (!!).

ثالثا: - احتمالات المستقبل المنظور فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية.

لامحل لإنكار حجم القتامة والسواد والدموية فى بانوراما المنظر العام لما يجرى فى معظم الأقطار الإسلامية. إذ تسجل بانوراما المنظر العام فى معظم الأقطار الإسلامية، ذلك الصراع الدموى بين حركات الإسلام السياسى والأنظمة والحكومات القائمة، ويدور الصراع حول السلطة والحكم دون أن يضع أى فريق من المتصارعين مصلحة الشعب نصب عينيه، بل ويضاف إلى ذلك أيضًا أن أيًا من الفريقين المتصارعين هو (وبكل المقاييس الموضوعية) غير مؤهل وغير مهيأ تمامًا لإدارة السلطة والحكم. وهو الأمر الذى يجعلنا نصف ذلك الصراع - بكل الصراحة - بأنه مجرد حرب عصابات من الجانبين. لاناقة فيها ولا جمل للشعب على أن الأمر الأكثر مأساوية وحزنًا فيما وراء الصورة العامة إنما هو ما يبدو جليًا فى التقييم النهائى لكل ملامح وأبعاد الموقف العام. ذلك أن تشخيص الموقف العام - وبكل صراحة - هو حالة ديماجوجية وسيولة شديدة فى الفكر والثقافة والذات الحضارية والمجتمع والسياسة، سيولة شديدة تجرف معها معظم الأقطار الإسلامية فتكاد تغرقها غرقًا. وفى هذا الصدد فإنه يلزم الإشارة إلى أن التتبع المدقق لتيارات الفكر والثقافة والسياسة على امتداد بلدان المنطقة العربية والإسلامية بأسرها يقود إلى القول - بكل اطمئنان - إن المسألة فى أبعادها المختلفة ليست كما تجرى التسمية (الإعلامية) الشائعة. إنها مجرد جماعات مما يضفى عليها معنى المحدودية أو معنى انعزالها أو ضعف تأثيرها ولكن الاستقصاء الواعى يؤكد أنها لم تعد مجرد جماعات، بل أصبحت - ولعلها كذلك منذ البداية - من أهم وأبرز التيارات أو الحركات الفكرية والثقافية والسياسية التى تتخذ من بعض الرؤى والتفسيرات الدينية سندًا لها، ومحورًا لانطلاقها. ومن هنا قد يكون من المقبول «علميًا» فى العقل والمنطق استقراء وتوقع ملامح الصفحة التاريخية المقبلة فى المستقبل القريب والمنظور، وذلك بالنسبة لغالبية أقطار المنطقة الإسلامية على امتدادها. كما أنه أيضًا قد يكون من المفيد للجميع «مثقفين وحكومات وهيئات وأفراد وغيرهم» محاولة التعرف من الآن على ملامح هذه الصفحة التاريخية القادمة قريبًا، وخوض هذه التجربة الصعبة من الاستقراء بشرط الالتزام بالموضوعية العلمية وأسس المنهج التاريخى، فضلا عن الصراحة والوضوح الكاملين دون مواربة أو مجاملة. ومن هذا المنطلق يمكننا البدء فى إجراء هذه التجربة الصعبة من الاستقراء والتوقع لملامح الصفحة أو التجربة التاريخية

التى ربما تشير إليها بعض الاحتمالات الراجحة. ويمكننا القول - فى هذا الصدد - إن الغالبية العظمى من الأقطار الإسلامية «قد» تدفعها دفعاً الحتمية «التاريخية» إلى مرحلة مخاض حضارى حاد، تظل خلاله صورة الحكم الدينى أو الدولة الدينية، وكذا صورة المجتمع الدينى الكلاسيكى، تظل هاتان الصورتان تطفوان بشدة وتحتلان بوضوح مكان الصدارة فى سطور الصفحة التاريخية القادمة فى المستقبل المنظور لمعظم أقطار المنطقة الإسلامية، وبعبارة أدق وأوضح «قد» يكون من المحتم تاريخيًا ، طبقًا لفكرة الحتمية التاريخية، أن تسعى غالبية بلدان المنطقة الإسلامية لتحقيق صورة الحكم الدينى، وإنشاء الدولة الدينية، وإنشاء المجتمع الدينى بمعناه الدينى الكلاسيكى الأصولى. ولامشاحة فى أنه خلال ذلك السعى الذى تدفع إليه دفعًا «الحتمية التاريخية» قد تنجح بعض هذه الأقطار فى مسعاها ولو إلى حين وقد يفشل البعض الآخر فى ذلك، إلا أنه يبقى من المهم تأكيد أن صورة الحكم الدينى وصورة المجتمع الدينى الكلاسيكى، سوف تظلان هما الصورتان الأكثر وضوحًا لشغل جل إن لم يكن مساحة الصفحة التاريخية القريبة. وربما دلت على ذلك تجارب إيران وباكستان وأفغانستان والسودان والجزائر وبعض الجمهوريات فى الخارج مما كان يعرف بالاتحاد السوفيتى، وكذا الجمهوريات الخارجية مما كان يسمى بيوغوسلافيا، كالبوسنة والهرسك وبحسب تقديرنا، فلسوف يعقب هذه الأقطار، عديد من الأقطار الإسلامية الأخرى التى سوف تمر بمرحلة الحكم الدينى، وتجربة إنشاء الدولة الدينية والمجتمع الدينى بصورته الكلاسيكية.

غير أنه يرد على هذا الاستقراء والتوقع، قيد ربما كان مهمًا فى نظر البعض من الباحثين وعلماء التاريخ والاجتماع والفلسفة. ولذا فمن الموضوعية إيضاحه سريعاً ذلك أن هناك اتجاهاً علمياً يرى أنه «لاحتمية فى الأمور الإنسانية» بمعنى أن الإنسان والعلاقات الاجتماعية والتوجهات الاجتماعية والسياسية وردود الأفعال الإنسانية والاجتماعية والسياسية، كل هذه الأمور ونحوها لايمكن إخضاعها بدقة إلى قوانين إنسانية صارمة، إذ إن الأمور الإنسانية متغيرة ومتقلبة دومًا وتختلف فى ذلك عن الأشياء والماديات فهى وحدها التى تسرى عليها قوانين ثابتة، وبالتالى يمكن استقراء وتوقع أحوالها واحتمالاتها فى المستقبل. ومع ما فى هذا الاتجاه العلمى من وجاهة لايمكن إغفالها، إلا أننا نعتقد «علميًا» أن ذلك الاتجاه لايمكن قبوله على إطلاقه «!! فمع تسليمنا بأنه لايجوز قياس الأمور الإنسانية بذات المقياس التى تقاس به الأشياء والماديات، ومع تسليمنا أيضاً بأن الأمور الإنسانية متغيرة ومتقلبة طبقًا لطبيعة الإنسان ذاته المتقلبة المتغيرة، غير أننا نرى ويدعمنا فى ذلك كثير من الاتجاهات العلمية الراسخة، نرى أن رصد الظروف التاريخية والثقافية والحضارية لشعب من الشعوب فى لحظة تاريخية معينة - أيًا كان هذا الشعب، مع الفهم الواعى لهذه الظروف والتحليل «العلمى» الدقيق لها، فإن من شأن ذلك كله أن يشير بدقة إلى تحديد ردود أفعال ذلك الشعب مستقبلا، مما يسهم كثيراً فى ضمان سلامة وصحة الاستقراء والتوقع لملامح الصفحة التاريخية القادمة، على الأقل فى المستقبل القريب المنظور، على أنه أيًا ما كان الحال، فإن محاولة الاستقراء والتوقع تقوم أساسًا على فكرة اختيار وتحديد أكثر الاحتمالات الواردة رجحاناً، وذلك طبقًا لما تسفر عنه عملية رصد الظروف الفكرية والحضارية، وهضم هذه الظروف وتحليلها جيداً.

وتأسيسًا على هذا النظر الذى نراه، ويراه معنا كثير من الاتجاهات العلمية المعتمدة، نحسب أن «فكرة الحتمية التاريخية» يمكن استخدامها باطمئنان فى كل مجالات «الأمور الإنسانية» هذا مع الأخذ فى الاعتبار أن (الحتم) فى حساب الأمور الإنسانية يختلف عن معنى «الحتم» فى حساب الأمور المادية والأشياء ونلفت الأنظار إلى أن إطلاق القول بإنكار «الحتمية التاريخية» من شأنه أن يؤدى إلى القول بعشوائية الحياة الإنسانية «!! الأمر الذى يؤدى إلى سيادة وسيطرة «قانون الصدفة»؛ فى مختلف مجالات الحياة الإنسانية «!! وهو ما لايقبله أحد من المثقفين، ولم يقل به أحد منهم من قبل.

ثم يبقى بعد ذلك، محاولة تحديد جوهر معنى «الحتمية التاريخية» وبعيداً عن التعريفات الأكاديمية للمدارس العلمية المختلفة، والتى قد تستعصى أحياناً على الأفهام فنرى تحديد جوهر هذا المعنى على النحو التالى: أنه فى كل مرة يمكن القول فيها بدقة بتوافر ظروف تاريخية وحضارية وثقافية «معينة» حالئذ

يمكن أيضًا القول بكثير من الاطمئنان، بأن التوجه العام للسلوك الإنسانى سوف يكون على نحو «معين» فى المستقبل القريب المنظور.

وترتيبًا على ذلك يمكننا القول إن الحتمية التاريخية، ترشح للقول بأن الغالبية العظمى من أقطار المنطقة الإسلامية مهيأة بقوة للسعى لإنشاء الحكم الدينى وتحقيق الدولة الدينية وبمعناها الكلاسيكى القديم، ومن ثم نرى أن نبدأ محاولة التفسير على أن نستهلها بإيضاح أساس وسبب وملابسات توجه الغالبية من الأقطار الإسلامية إلى «الإسلام السياسى».

بيد أننا نبدأ محاولة التفسير هذه بالنسبة لمعظم الأقطار الإسلامية وذلك على النحو التالى:-

أولا:- أن معظم الحركات الوطنية لغالبية أقطار المنطقة الإسلامية - فيما عدا مصر - قد بدأت بداية يغلب عليها معنى «الجهاد الدينى» ضد المحتل المغاير دينيًا، أكثر من معنى «الكفاح الوطنى» ضد الاحتلال الاستعمارى ولذلك تؤكد حقائق التاريخ، أن زعماء تلك الحركة الوطنية كانوا فى مجملهم من رجال الدين أو من شيوخ القبائل المتولين على أساس دينى وقبلى، ولم يكن هؤلاء الزعماء من الرجال الذين أفرزتهم ثورة شعبية أو تيار فكرى وطنى مستقل عن أفكار الدين.

ثانيًا:- ولذلك قبلت معظم أقطار المنطقة الإسلامية بوجود «الاستعمار العثمانى» على ترابها الوطنى، ولم تجد غضاضة فى التسليم بالأتراك العثمانيين، لمجرد اتحاد الدين بين «الاحتلال العثمانى» والأقطار الإسلامية التى يستعمرها بل إن الأدهى من ذلك والأمرّ منه، أن هذه الأقطار الإسلامية قد اعتبرت هذا «الاستعمار العثمانى» هو حامى حمى الدين، ونوع من الدولة الإسلامية القديمة التى انهارت، ولذا أسبغت عليه وصف «الخلافة العثمانية»!!.

ثالثًا:- هو الأمر الذى يقطع بما لايدع مجالا لأدنى شك بأن «الخصومة الدينية» كانت هى الأساس والجوهر لمعظم توجهات الحركات الوطنية التى قامت فى أقطار المنطقة الإسلامية، فيما عدا مصر.

وهو ما نلمحه «حاليًا» حتى بعد أن نالت معظم هذه الأقطار استقلالها، أو بالأدق بعد أن خرجت جيوش الاحتلال منها.

رابعًا:- وإنه ولئن سجلت حقائق التاريخ قيام بعض حركات الكفاح ضد «الاستعمار العثمانى» المتحد معها فى الدين، فالثابت تاريخيًا أن هذه الحركات الكفاحية قد قامت أيضًا على أساس دينى مطلق حيث اتخذت من بعض الأفكار الدينية، الطوباوية، أساسًا للهجوم الدينى على، الاستعمار العثمانى، الموجود، وذلك تحت ظل شعارات دينية صرفة، كالعودة بالإسلام إلى فطرته وبساطته الأولى، وكتنقية الإسلام من الشوائب والبدع التى علقت به.

خامسًا:- مما يمكنا معه القول باطمئنان بأن المنطقة الإسلامية فى مجملها «فيما عدا مصر» لم تكن مؤهلة ومهيأة بحسب ظروفها التاريخية الحضارية الخاصة التى جعلتها لم تخرج من مناخ عصور القرون الوسطى بأفكارها الدينية السائدة وصراعاتها الدينية الحاكمة. لم تكن مهيأة «حضاريًا» لاستقبال الأفكار الإنسانية الحديثة، مثل فكرة الوطن، أو فكرة القومية الواحدة، أو فكرة التحرر الوطنى، أو فكرة الاستقلال السياسى، أو فكرة تحديد معنى الاستعمار بصفة عامة سواء كان متحدًا فى الدين أو مختلفًا فى الدين.

سادساً:- وبالتالى فلا مشاحة - والحال كذلك - فى غياب معنى المشروع الوطنى أو المشروع القومى لدى الغالبية العظمى من بلدان المنطقة الإسلامية، مما يستلزم معه غياب عديد من المعانى التى يلزم معرفتها وفهمها وممارستها وتطبيقها، عقب الحصول على الاستقلال السياسى إذ تحقق تاريخيًا أن الأقطار الإسلامية لم تسع بعد نيلها الاستقلال السياسى، لتحقيق أى معنى من معانى: التحديث السياسى، والتحديث المجتمعى أو الاجتماعى، أو التحديث الفكرى والثقافى، والتنمية الاقتصادية على أسس علمية حديثة.

سابعًا:- ومن ثم تتجلى حقيقة تاريخية بالغة الخطورة، وهى أنه بالرغم من خروج قوات الاحتلال العسكرية من بلدان الشرق الإسلامى، بما سمى فى الأدبيات السياسية بأنه التحرر الوطنى والاستقلال السياسى. بالرغم من حصول ذلك، إلا أن الأوضاع كافة، طوال النصف الثانى من القرن العشرين، ظلت على أحوالها العشوائية المتردية كما كانت هذه الأوضاع فى العصور الوسطى «!!، فظلت أنظمة الحكم التى من المفروض

أنهـا أصبـحت وطنيـة وثورية، ظلت ديكتاتورية عشوائية تحتقر الشعوب وتحتقر الإنسان من بنى الوطن، وتعصف بحرياته العامة، وتقهر حرياته الخاصة، وتحتكر إرادته..

ربما نكون قد نجحنا واقتربنا من استجلاء المحاور الأساسية التى تحدد أهم ملامح الصورة العامة للصفحة التاريخية الحالية فى كتاب التاريخ لمعظم بلدان المنطقة الإسلامية. ونحسب أنه يمكن حصر هذه المحاور الأساسية لهذه الصفحة التاريخية، فيما يلى:

١) إن الحركات الوطنية فى معظم الأقطار الإسلامية، فيما عدا مصر، قد كانت فى الأساس حركات دينية، مع ما فى ذلك من دلالة فارقة.

٢) إن أنظمة الحكم المسماة، بالثورة والوطنية، قد أخفقت إخفاقًا مخجلا ومؤسفًا فى تحقيق أى قدر من الأمانى الوطنية، وأى قدر من خطوات التحديث الحضارى للشعوب مما كان له أثره على تدنى المستوى الحضارى العام.

٣) إن البنية الأساسية، الفكرية الثقافية والاجتماعية، فى معظم الشعوب الإسلامية قد بقيت على حالها كما كانت فى العصور الوسطى وذلك بالرغم مما بدا فى الظاهر، أحيانًا من تقليد ومحاكاة لأفكار الحضارة الحديثة التى ظلت مرفوضة ومستهجنة من أعماق المجتمع الإسلامى وبالبناء على ما تقدم فإنه يضحى من المفهوم هذا الاندفاع الذاتى للشعوب الإسلامية نحو، أسلمة، الدولة وأسلمة، المجتمع برمته ويبقى هذا الاندفاع الذاتى نوعاً من رد الفعل الشعبى التلقائى بالرغم من كل المحاذير الموضوعية والموانع التاريخية والاستحالات المطلقة، ومن ناحية أخرى يبقى إيضاح هذا الاندفاع الذاتى لأسلمة المجتمع، نوعاً من إعلان الإحباط الكامل مما وصلت إليه كل أوضاع الشعوب الإسلامية فى حاضرها وذلك بالرغم مما يسفر عنه شكل إعلان الإحباط من نتائج هى أسوأ حالا. ولكن متى كان إعلان الإحباط واعياً ومدركاً أو متبصراً بعواقب الأمور ومن ناحية ثالثة يبقى هذا الاندفاع الذاتى لأسلمة الدولة وأسلمة المجتمع. نوعًا من التعبير المتشنج والمحموم والمشوش عن البحث عن هوية حضارية مفقودة، وذلك بالرغم من وضوح الاستحالة المادية المطلقة لاسترداد هوية حضارية كانت ملائمة سائدة فى العصور الوسطى حيث كانت ملائمة ومناسبة لها بل إنها كانت إفرازاً طبيعياً ومنطقياً لتلك العصور المنقضية إلا أن تقدم العالم الحديث وتطور الأفكار الحضارية الحديثة يتصادم ويتنافر بكل شدة مع استمرار وجود هذه الهوية الحضارية سواء من حيث الشكل أو من حيث الموضوع. وهنا نحسب أنه مأزق تاريخى عضال يواجه الشعوب الإسلامية وذلك حتى لو نجحت فى تحقيق مسعاها بإنشاء الدولة الدينية والمجتمع الدينى(!!). ولكن فى أجواء التشنج المحموم هل يمكن فحص أو التأكد من صلاحية ونوع الهوية الحضارية المراد استردادها أو تلبسها بل وهل يمكن النجاح أصلا فى صد وتحليل المشكلة أو الأزمة الموجودة من الأساس، ومن ناحية رابعة يتبين فى ضوء ما سلف أن هذا الاندفاع الذاتى من شعوب العالم الإسلامى صوب، أسلمة الدولة والمجتمع، يتبين أنه نوع من السخط العارم والانعدام التام للثقة فى الأنظمة والحكومات التى تولت مسئولية الحكم منذ الحصول على ما سمى بالاستقلال السياسى تلك الأنظمة والحكومات التى من المفترض أنها وطنية وثورية، إلا أنه قد ثبت للشعوب الإسلامية أن هذه الأنظمة الحاكمة هى فى حقيقتها أنظمة استبداد وفساد، ومن ناحية خامسة يمكننا القول من وجهة نظرنا، إن مثل هذا النوع من الاندفاع الذاتى لأسلمة الدولة وأسلمة المجتمع فإنه لامندوحة ولابد أن تتصدى له الأنظمة والحكومات بكل صور وأشكال المواجهة والحرب الشعواء، ذلك أن هذه الأنظمة والحكومات تعلم قبل غيرها أنها السبب وراء هذا الاندفاع الذاتى كما أنها تعلم أيضاً وقبل غيرها أنها المستهدفة، أولا وأساساً وأنها أول الرقاب المقطوعة، على وجه اليقين وهو الأمر الذى يقطع بتوافر حقيقة مهمة مفادها أن مواجهة الحكومات بكل حركات، الإسلام السياسى على امتداد عالمنا الإسلامى ليس أبداً بقصد الدفاع عن المصالح العليا للشعوب وليس أبداً بقصد الحفاظ على مستقبل الشعوب وليس أبداً بقصد ترشيد أو تقويم حركات الإسلام السياسى، ولو كان هذا التقويم يتطلب أحياناً استعمال بعض صور القسوة أو الردع ولكن المحقق أن هذه المواجهة والحرب إنما هى بدافع ضمان استمرار هذه الأنظمة والحكومات فى شدة الحكم تنعم باكتناز الثروات الطائلة، وترفل فى عز السلطة وأبهة الحكم.

العلاقة بين

خلصنا فيما عرضنا له آنفاً إلى نتائج محددة ثلاث، نحسب أنها تحوز درجة عالية من الأهمية، النتيجة الأولى: إن حالة التخلف الحضارى العام والشامل، التى تستغرق منطقة الشرق الإسلامى فى مجملها، أنها هى المناخ الملائم والبيئة الطبيعية التى أفرزت جماعات الإسلام السياسى، وأدت إلى ظهورها على امتداد المنطقة ففى ظل وجود هذه الحالة من التخلف الحضارى العام والشامل ظهرت وترعرعت جماعات الإسلام السياسى، وذلك بصرف النظر عن تنوع واختلاف الأسباب المباشرة، فى مصر عن غيرها من أقطار المنطقة الإسلامية. النتيجة الثانية: إن التجارب البشرية الطويلة الممتدة عبر كل النتائج تؤكد بوضوح أن حالات التخلف الحضارى والحالة التى قد تصادفها الشعوب أو الأمم أو القبائل أو العشائر أو سائر التجمعات البشرية مثل هذه الحالات من التخلف الحضارى والحالة لابد أن تنتهى إلى الزوال والانقضاء ويتم ذلك - كما يثبت التاريخ - عبر أحد طريقين اثنين لا ثالث لهما فإما أن تكون حالة التخلف الحضارى هى مجرد حالة عارضة ومن ثم يكون باستطاعة التجمع البشرى الموجود سواء كان شعبًا أو أمة أو غيرهما أن يتجاوز هذه الحالة العارضة، وأن يبدأ طريق الاستنقاذ الحضارى، وإما أن تكون حالة التخلف الحضارى الكائنة هى بالفعل حالة متأصلة وليست عارضة وهنا قد يخرج عن مقدور التجمع البشرى الموجود أن يتجاوز هذه الحالة المستعصية، ومن ثم يبدأ طريق الانقراض الحضارى الذى ينتهى بانقراض التجمع البشرى ذاته أى انقراض الوجود الإنسانى نفسه والعيش فى متاحف التاريخ وذكرياته كالهنود الحمر وغيرهم من الأمم التى انقرضت، النتيجة الثالثة: إنه لما كان ظهور جماعات الإسلام السياسى مرتبطاً وجوداً وعدمًا بحالة التخلف الحضارى العام والشامل، التى تلف معظم أقطار المنطقة الإسلامية، كما أنه متى كان المحقق تاريخيًا، حسبما تقدم، أن حالة التخلف الحضارى العام والشامل هى بالقطع حالة لابد أن تنتهى إلى الزوال والانقضاء، وذلك سواء، وترتيباً على ذلك يتأكد بغير نزاع أن الوجود الراهن لجماعات الإسلام السياسى، إنما هو مجرد وجود وقتى رهين بلحظة تاريخية معينة محكوم عليها بالانتهاء والانقضاء والزوال وذلك سواء فى مصر أو فى غيرها من أقطار الشرق الإسلامى، إذ مهما كان حجم الزخم حول جماعات الإسلام السياسى، ومهما كان البادى للوهلة الأولى من حيازة جماعات الإسلام السياسى لمساحات كبيرة سواء فى الشارع السياسى أو فى الشارع الثقافى ومهما كان اللافت للنظر من مظاهر وأفكار وسلوكيات جديدة تشير فى نظر البعض إلى تحقيق ثمة تغير وثمة نجاح، مهما كان ذلك كله، فإن عبرة التاريخ ودروسه وتجاربه المستقرة تثبت كلها حتمية انطواء صفحة جماعات الإسلام السياسى من صفحات تاريخ بلدان المنطقة الإسلامية واعتبار تلك الصفحة «الموضة»، مجرد صفحة ليست لها صفحات أخرى كثيرة لاحقة ومكملة فلن تتحول مطلقًا صفحة جماعات الإسلام السياسى، كما يؤكد التاريخ - إلى فصل من فصول تاريخ المنطقة فلسوف تظل جماعات الإسلام السياسى مجرد صفحة واحدة. ذلك أن حالة التخلف الحضارى العام والشامل التى أفرزت هذه الصفحة. هذه الحالة قد بلغت أقصى درجات التخلف بحيث لايبقى بعد ذلك وقت طويل أو صفحات أخرى كثيرة فهذه هى الصفحة الأولى والأخيرة فى حجم التخلف الحضارى، الحاد بحيث إنه لايتصور بعد ذلك إلا الانفجار الحضارى والانقراض البشرى ذاته أو الاستنقاذ الحضارى واستنقاذ الوجود البشرى ذاته(!!).

رابعًا: - محاولة عقلية لمواجهة أزمة الخلط بين الدين والدولة - أو بين الدين والسياسة:

نحسب أنه لامحيص فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، عن مواجهة الأزمة الكبرى (وجهًا لوجه) (أزمة الخلط بين الدين والدنيا برمتها) وذلك باعتبارها الأزمة الأصل والمنبع والجذور للأزمة الصغرى (أزمة الخلط بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة).

وفى هذا السياق، فإنه يمكن بلورة هذه المواجهة المذكورة وصياغتها على النحو التالى:

تقوم فكرة (الخلط بين الدين والدولة أو بين الدين السياسة) لدى جماعات الإسلام السياسى، تقوم على نظرة مؤداها تسييس الدين - وتديين السياسة) الأمر الذى يعنى فى النهاية إزالة جميع الفوارق الطبيعية والاختلافات البديهية

التى تميز نطاق ما هو دين، عن نطاق ما هو دنيا (!!) فاختلط بشدة الدين بالسياسة - فى نظر جماعات الإسلام السياسى - على نحو بالغ الخطأ وفائق الخطورة، وذلك سواء من الناحية العقلية أو المنهجية، فضلا عن الناحية الدينية الصرف. غير أن مبلغ الخطورة فى هذا الخلط أنه ينبنى على افتراض نظرى قد يبدو (للوهلة الأولى) متماسكاً ومتناسقًا ومنطقياً فى ضوء معدلات ومستويات التفكير المعروفة والشائعة لدى معظم قطاعات المجتمع فى جميع بلدان الشرق الأوسط الإسلامية. وينطلق هذا الافتراض النظرى من بداية عامة مفادها، أنه مادام الدين ينتظم بأحكامه مختلف جوانب الحياة (المادية والروحية) للإنسان، ومادامت (السياسة) هى جزء من الحياة المادية التى يعيشها الإنسان. ومن ثم، فإن السياسة على هذا النحو - فى تقدير جماعات الإسلام السياسى - تدخل فى معنى ومفهوم الدين(!!) ولا يمكن أن تنفصل عنه (!!) ولذلك تسرى على فكرة (السياسة) كل أحكام الدين المقدسة وكذا كل ثوابته المطلقة (!!) ولذلك شاعت فى أدبيات جماعة الإخوان المسلمين - منذ أواخر العشرينيات - مقولات لها دلالتها ومغازيها، على غرار: (أن الدين هو دين ودولة) و(المصحف والسيف) (!!). إلى آخره مما هو معروف فى هذا الصدد.

وفيما يلى، فلسوف نجازف بخوض غمار محاولة عقلية شائكة - نعترف أنها بالغة الصعوبة والدقة - لمواجهة أزمة الخلط بين الدين والدنيا برمتها، بما يتضمن الرد على هذا الافتراض النظرى الذى تعتنقه جماعات الإسلام السياسى ويمكن البدء فى هذه المحاولة العقلية من خلال ثلاث نواحٍ:

الناحية الأولى: لا مراء أن هذا الافتراض يواجه استحالات منطقية ومنهجية وتناقضات وصعوبات واقعية وعملية بالغة الخطورة، تؤدى فى النهاية إلى نفى هذا الافتراض وهدمه من أساسه.. فلا محل لإنكار أن الدنيا بطبيعتها متغيرة دوماً. وأن الإنسان والمجتمع والأسرة والدولة والسياسة والاقتصاد وكافة العلاقات البشرية ومختلف جوانب ومناحى الحياة الأخرى على الأرض من الأفكار والثقافة هى دوماً فى حالة تغير وتبدل مستمرين ومن ثم فلابد من التسليم باقتناع عقلى كامل بأن ما كان موجوداً ومعمولا به وصالحاً لزمان معين، فإنه من المستحيل (عقلاً ومنهجاً) اعتباره صالحاً فى زمان آخر لاحق. ولذلك أدرك الفكر الدينى (المستنير) خطورة المأزق المنطقى والمنهجى الذى انزلق إلى أعماقه. هذا الافتراض النظرى الذى تتشبث به جماعات الإسلام السياسى، فأبدع الفكر الدينى (المستنير) نظرية (الثوابت والمتغيرات فى الفكر الدينى) واقتصر على العناية بالجوانب العامة الكلية فى النصوص الدينية، وبكل شجاعة الفكر ترك مختلف الجزئيات والتفصيلات لاختلاف الأزمنة والأمكنة واجتهادات كل عصر من العصور بل وكل مجتمع من المجتمعات الإسلامية. وانتهى الفكر الدينى (المستنير) إلى التمييز والتفرقة - بكل الوعى - بين الدين وقدسيته وثوابته ومنطلقاته الإيمانية، وبين السياسة بطبيعتها المتغيرة وأهدافها البشرية القاصرة ومناوراتها ومتغيراتها المستجدة دائمًا. وخلص الفكر الدينى - (المستنير) إلى أن فكرة السياسة بكل صورها (شكل الحكم ونظامه وطبيعته وطريقة تداوله) ليست أبداً من الثوابت الدينية، ولاتدخل مطلقًا فى الجوانب الكلية العامة فى النصوص الدينية،. وأن السياسة على وجه اليقين، من المتغيرات فى الفكر الدينى (الصحيح) وذلك لارتباطها العضوى الوثيق بالطبيعة البشرية المتغيرة دوماً، والتى لا يمكن وضع حد لاختلافها وتبدلها من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان. وبالبناء على ما سلف، فإن خلط الدين بالسياسة ليس من الدين، بل إن هذا الخلط قد يؤدى - بكل الأسف - إلى إمكان أن يصف بعضهم الدين بالجمود المطلق (!!) وهو الأمر الذى يتنافى بشدة مع الفهم العميق لمعنى الدين الصحيح، كما أنه أيضاً الأمر الذى يتناقض بشدة مع مبدأ صلاحية النص الدينى للتطبيق فى كل مكان وفى كل زمان (!!) وهكذا فإن فكرة (الخلط بين الدين والسياسة) تسىء إلى الدين فى ذاته إساءة بالغة لا يمكن التجاوز عنها أو غفرانها دينياً.

الناحية الثانية: لا مندوحة من التسليم باقتناع عقلى كامل بأن النصوص الدينية المقدسة لا يمكنها مطلقاً أن تطبق نفسها بنفسها (!!) كما لا يمكنها بأية حال من الأحوال أن تنظم أو أن تحكم حياة الإنسان على الأرض بذاتها كنصوص دينية مجردة (!!) فالمحقق ولا محل لإنكاره أو التهرب منه، المحقق والمؤكد أن النصوص كافة (سواء الدينية السماوية أو الوضعية الأرضية) أنواع

العلاقة بين

النصوص على اختلاف مصادرها وأنواعها، هي دائمًا وفي كل الأحوال في حاجة دائمة إلى واسطة بشرية أي إلى تدخل الإنسان تدخلا مباشراً، وذلك حتى يمكن تطبيقها في الحياة البشرية المعاشة على واقع الأرض. فلا مشاحة مطلقاً في أن تفسير النص الديني على نحو ما، ورؤيته على نحو ما، وتطبيقه أيضاً على نحو ما. لا مشاحة في أن ذلك كله أمر مرتبط بالإنسان الذي يعيش على الأرض إذ يرتبط النص الديني وجوداً وعدمًا بوجود الإنسان الكائن على الأرض، ولا مناص من هذا الارتباط ولا سبيل لتجنبه على وجه الإطلاق، والبديل الآخر الخيالي المحض، هو أن يشتط بنا العبث لإمكان أن نتخيل وجود النصوص الدينية بمفردها بعيداً عن دنيا البشر (!!) أي في عالم لا يوجد فيه الإنسان (!!) فهل يمكن وصف مثل هذا المكان الذي لا يوجد فيه الإنسان، بأنه الدنيا (!!) وإلى من تتوجه النصوص الدينية في مثل هذا المكان الخالي من الإنسان، وحالئذ، من تخاطب هذه النصوص الدينية إذن(؟!!) وفي مثل هذه الحالة الخيالية، ما هو معنى وجود النصوص الدينية (؟!!) وما هي فائدة هذه النصوص الدينية طبقًا لهذا الافتراض الخيالي (؟!!) طوفان من الأسئلة والأسئلة التي تدور كلها في إطار هذا الخيال العبثي الجارف البعيد كل البعد عن الواقع، وعن الحكمة من التنزيل الإلهي للنصوص الدينية المقدسة للحياة البشرية. على أن السؤال المهم والحاسم والمنتج في دراستنا التأصيلية، هذا السؤال هو: على فرض إلغاء عقولنا تماماً، وعلى فرض إهدار الحكمة من التنزيل الإلهي للنصوص الدينية (المقدسة) وعلى فرض تخيل مثل هذا الافتراض العبثي وفائق العبثية. فهل إذا ما تصورنا جدلا إمكان وجود النصوص الدينية المقدسة في مثل هذا المكان الذي لا يوجد فيه الإنسان أي إذا أمكن تصور وجود نصوص دينية بمفردها تماماً بغير وجود للحياة البشرية حالئذ، هل يوجد تطبيق فعلي واقعي لمثل هذه النصوص الدينية (؟!!) وعندئذ من الذي يطبقها (؟!!) وعلى من يتم تطبيقها(؟!!) وهل يجوز عقلا إمكان تصور أن النصوص الدينية المقدسة قادرة على تطبيق نفسها بنفسها (؟!!). إن المحقق والمؤكد، أنه لابد من الواسطة البشرية، أي من قيام الإنسان بتفسير ورؤية النص الديني، وذلك حتى يمكن تطبيقه كحقيقة واقعية ملموسة في دنيا البشر. وفي أثناء هذه العملية البشرية المحض التي أكمل فيها النص الديني (النقي الخام) داخل الإنسان لتفسيره ورؤيته وتطبيقه تظهر حالئذ كافة بصمات الإنسان العقلية والفكرية والنفسية والسياسية والاقتصادية على النص الديني حتى ولو كان ذلك بغير أدنى قصد. كما تظهر أيضًا، أو بالأدق تتضح مختلف أفكار الإنسان وآراؤه الشخصية (المسبقة) وأهواؤه وميوله وتحيزاته الفكرية والنفسية، وتتضح أيضاً مختلف جوانب الضعف البشري الطبيعي الذي لا محل لإنكاره أو إنكار تأثيره البالغ على تفسير ورؤية وتطبيق النصوص الدينية المقدسة في ذاتها.

في ضوء ما تقدم، يمكن القول إن هناك حقيقتين اثنتين تتسمان بوضوح بطابع عقلي صرف الأمر الذي يستوجب ـ لإدراك هاتين الحقيقتين ـ استخدام القدرة العقلية أو الذهنية بكل قوة ممكنة، وأيضًا بمنتهى الشجاعة الممكنة وهاتان الحقيقتان العقليتان هما: الحقيقة الأولى ـ أن جميع النصوص أيًا كان مصدرها وأيًا كان نوعها، سواء كانت نصوصًا دينية مقدسة، أو كانت نصوصًا وضعية غير مقدسة. كل هذه النصوص تحتاج دائمًا للإنسان حتى يمكن أن تتحول من مجرد نصوص إلى حقائق واقعية حية ومعاشة ومطبقة على الأرض. ومن ثم فلا تثريب حيث نقول ـ بكل شجاعة العقل ـ إن جميع النصوص سواء الدينية أو الوضعية ترتبط وجوداً وعدمًا بالإنسان، وبالحياة الإنسانية، بحيث إذا لم يكن هناك إنسان استحال بالضرورة وجود النص، أيًا كان نوعه أو مصدره. الحقيقة الثانية ـ أنه أثناء عملية مرور النصوص داخل عقل الإنسان ونفسيته، حتى يمكن أن تتحول هذه النصوص من مجرد نصوص، إلى واقع حي معاش وملموس، أثناء القيام بهذه العملية أو جريانها على نحو عفوي وتلقائي، تختلط النصوص الخام بالغة النقاء بكل أفكار الإنسان المسبقة طبقًا لطبيعة شخصيته ونوع ومدى وحجم ثقافته المكتسبة آنفًا. كما تمتزج هذه النصوص (الخام النقية) أثناء مرورها داخل عقل الإنسان ونفسيته. تمتزج تلقائيًا بكل أهواء الإنسان وميوله الخاصة، وكذا بكل جوانب الضعف والقصور الإنساني الطبيعي. وعلى ذلك، فإن النصوص (النقية الخام) لابد أن تتلون وتتشكل بلون وأفكار وثقافة الإنسان المسبقة، وذلك قبل أن تصبح حقائق وأحكامًا ونصوصًا واقعية حية ومعاشة

ومطبقة على الأرض. ولعل ذلك هو الذى يفسر لنا بوضوح شديد التعدد والاختلاف والتناقض الحاد بين التفسيرات الكثيرة والتطبيقات المختلفة العديدة. هذا بينما أن النص هو هو ذاته النص فلم يتغير، وأن الواقعة التى تجرى عليها التفسيرات العديدة المتعارضة، هى هى ذات الواقعة فلم يتغير فيها ثمة شىء. ويترتب على هاتين الحقيقتين العقليتين المشار إليهما نتيجة فائقة الخطر والخطورة، وهى أن كل تفسير معين للنصوص، يزعم أنه وحده ودون غيره التفسير الدينى الصحيح وأن غيره من الرؤى والتفسيرات الأخرى، هى رؤى وتفسيرات غير صحيحة وتخرج عن حوزة الدين الصحيح (!!). كما أن كل تطبيق معين للنصوص، يزعم أنه وحده ودون غيره التطبيق الدينى الصحيح وأن غيره من التطبيقات والاجتهادات الأخرى، هى تطبيقات واجتهادات خاطئة تتجاوز نطاق الدين الصحيح(!!). ومن ثم يزعم كل تفسير وكل تطبيق، أو بتعبير أكثر دقة وأكثر وضوحاً، يزعم كل فريق من الفرقاء أنه الفريق الوحيد والأوحد الذى يملك وحده الحق المطلق والحقيقة الدينية المطلقة التى لايتسرب إليها أى شك أو حتى جدل (!!) . الأمر الذى أدى إلى نشوء عدة (إسلامات) يختلف كل (إسلام) منها عن (الإسلام) الآخر، اختلافاً جذرياً وجوهرياً لاسبيل للتقريب بينها (!!). فعلى امتداد بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، فهناك (الإسلام) السعودى الذى يتناقض مع الإسلام الإيرانى (!!) . كما أن هناك (الإسلام) الليبى الذى يختلف تماماً مع (الإسلام) السودانى (!!) . ثم أن هناك (إسلام) جماعات الإسلام السياسى الذى يتعارض مع كل هذه (الإسلامات) (!!) وأيضاً هناك (الإسلام) الخاص بكل جماعة من جماعات الإسلام السياسى الذى يغاير تماماً (الإسلام) الخاص بكل جماعة من جماعات الإسلام السياسى على حده (!!). ويترتب على ذلك بالتبعية، جنوح كل فريق من الفرقاء المختلفين إلى اتهام الفريق الآخر بل وجميع الفرق الأخرى بتهمة دامغة، هى تهمة الكفر، والاتهام بسلاح التكفير (!!) . تلك كانت كارثة الكوارث التى خيمت على تاريخ المسلمين منذ عهوده الأولى (!!) ومنذ أحداث (الفتنة الكبرى، التى استل بسببها أول سيف فى الإسلام يقطع رقاب المسلمين(!!) . ومنذ ذلك التاريخ القديم وبالغ القدم ظلت تهمة الكفر والاتهام بسلاح التكفير، ظلت هى التهمة والاتهام المستخدم والمتبادل بين جميع الفرق والاتجاهات الإسلامية حتى يومنا هذا(!!) . ففى حرب الخليج الأولى (بين العراق وإيران) لعب كل منهما على سلاح التكفير (!!) فاستدعى كل منهما من أعماق التاريخ الإسلامى ما يساعده فى استقطاب العواطف الدينية. فراح النظام العراقى يشيع أنه يخوض مرة ثانية (معركة القادسية)، ضد الفرس الكفرة المشركين(!!) . وراح النظام الإيرانى يشيع هو أيضاً أنه يخوض المعركة مع العراقيين جزاء ما اقترفوه من جرائم وتنكيل بأولاد الإمام على بن أبى طالب وذويهم (!!) . أما فى حرب الخليج الثانية (اجتياح العراق لدولة الكويت)، فقد وصل الأمر إلى حد المأساة المريرة (!!) . إذ انقسم كبار الرموز الدينية، فأفتى فريق بحل استخدام القوات الأجنبية بخوض معركة دائرة بين دولتين إسلاميتين، وبالتالى تكفير ما اقترفه النظام العراقى (المؤتمر المنعقد فى السعودية) . هذا بينما أفتى فريق آخر بعكس ذلك تماماً (المؤتمر المنعقد فى العراق فى الوقت ذاته) (!!) . وفى مصر لم يختلف المشهد، إذ أحل بعض أهم الرموز الدينية موقف الكويت والسعودية، وحرم بعض أهم الرموز الدينية ذلك الموقف نفسه (!!) وإذا كانت تلك هى كارثة الكوارث التى صبغت أو بالأدق وصمت كل تاريخ المسلمين على امتداده الطويل الطويل، فنحسب أنه قد آن الأوان ليستفيد العقل المسلم وذلك بالتمييز الدقيق والتفرقة الحادة والحاسمة بين قداسة النص فى حد ذاته، وبين رؤيته وتفسيره وتطبيقه على نحو معين. وهو الأمر الذى يعنى - بكل الصراحة وبكل الشجاعة العقلية - وجوب أن يفهم العقل المسلم، أنه ولئن كان النص الدينى المقدس هو منزل (بالقطع) من عند الله، إلا أن رؤية النص الدينى أو كيفية قراءته أو تفسيره أو تطبيقه على نحو معين، إنما هو (بالتأكيد) صناعة بشرية واجتهاد إنسانى محض يحتمل الصواب، كما يحتمل أيضاً الخطأ.

الناحية الثالثة: إن الخلط بين الدين والسياسة، من شأنه بغير جدال أن يقود إلى إنشاء حكم ثيوقراطى، أو الدولة الدينية. ولا مشاحة فى تحقيق هذه النتيجة المؤكدة، وذلك مهما ادعت خلاف ذلك بعض فصائل جماعات الإسلام السياسى التى تطلق على نفسها أنها معتدلة وتحاول أن ترتدى أقنعة

الحكمـة والعـقل (!!) . والواقع أن هذه الفصائل المذكورة ممن تشيع حول نفسها صـفات الاعـتدال والحكمـة والعقل. هذه الفصائل فى الحقيقة لاتخرج عن أحد احـتمـالين اثنين لاثالث لهمـا. فـهـذه الفـصـائل إمـا أن تكون أخطر فـصـائل جماعات الإسلام السياسي قاطبة، وذلك حيث تحاول هذه الفصائل استخدام (مبدأ التقية) أى إظهار خلاف ما تبطن لتهدئة الأجواء وكسب ود الرأى العام والظهور بمظهـر المعـتـدلين والرافـضين للعنف والإرهاب والأكثر من ذلك والأخطر منه، أن تدعى هذه الفصـائل - إتبـاعـًا لمبدأ التقية - أنها تؤيد الحكم (الديمقراطى) (!!) وتؤيد الدولة المدنيـــة (!!) وتزعم هذه الفصائل أنها ضد الحكم (الثيوقراطى) (!!) وأنهـــا أيضـــًا تعـــارض فكرة الدولة الدينية(!!) وإما أن تكون هذه الفصـائل المشـار إليهـا فى الحـقيـقـة أكثر فصائل جماعات الإسلام السياسى تخلفًا وجهلا بما يؤدى إليـه (بالضـرورة) الخلط بين الدين والسياسة من نتائج محققة ومؤكدة، حاصلها جميعًا هو أن يؤدى الخلط بين الدين والسياسة إلى نشوء حكم (ثيوقراطى) ودولة دينية، لامحالة ولامشاحة فى ذلك (!!) ومـــرجـع ذلك، أن الخـلط بين الـدين والسـيـاسـة، إنما يعنى بكل الصـراحـة والوضـــوح (تســـيـيس الدين وتديين السياسة) بحيث يكون نظام الحكم تنظيم كافة شئون الدولة والمجتمع والشعب فى شـتى المجـالات، إنما يرتد إلى أن ثمـة فكرة خـاصـة ذات طابع دينى لاهوتى، يلتزم بها الشعب والمجتمع التزامًا يمتزج بشدة بالالتزام بالإيمان بالمقدسات الدينية المطلقة (!!) وعلى ذلك، لامحل مطلقًا لمناقـشـة مـثل هذه الفكرة الخـاصـة ذات الطابع الـدينى اللاهوتى، التى يـنبنى عليـهـا نظام الحكم ونظام الدولة ونظام المجـتـمع والشـعب فى مـخـتلف النواحى والجـوانب (!!) . ومن باب أولى فـإنـه، لامحل مطلقًا للاختلاف أو محاولة إعادة النظر فى هذه الفكرة الخاصة ذات الطابع الدينى اللاهوتى (!!) أو محـاولة عـقلنة هذه الفكرة أو تصويبها طبقًا لمعايير العقل والعلم والواقع الحى المعـــاش علـى الأرض(!!) . ومن ثم فـلا تـثـريب حـيث يوصف عادة الخلط بين الدين والسياسة، بما يؤدى إليـه حـقًا من (تسـيـيس الدين وتديين السـيـاسـة) لا تـثـريب من وصـف هذا الخلط من أنه أدلة التخلف الحضارى بالمعنى العلمى لكلمـة التـخلف، كـمـا أنه أيضًا وبالتبعية لهذا التخلف الحضارى، من أدلة الإفـــلاس الفـكرى والمعنوى والاغتراب (الزمانى) فى كهوف التاريخ السـحـيق عـجـزًا عن مـواجـهـة الواقع الإنسانى المعاصر والتعامل معه بنجاح. وفى هذا السـيـاق يؤكـد علم الاجـتـمـاع السياسى وعلم النفس وعلم التاريخ وسائر الدراسات والعلوم الإنسانية، تؤكـد كلهـا على حقيقة علمية تاريخية محققة مفادها - بكل الوضوح - إن مـرحلة إقـامـة الدولة والمجتمع والشعب طبقًا لتـفسـيـر دينى خـاص أو فكرة دينيـة خـاصـة ذات طابع دينى لاهوتى، هذه المرحلة قـد ارتبطت تاريخيًا وعاصرت مرحلة طفولة بدائية وبكارة العـقل البـشـرى حـيث سـادت الميتافيزيقيات والخرافات والغيبيات والأساطير والفزع من المجـهـول. كـمـا تثبت العلوم والدراسات الإنسانية كـافـة، أنه كلمـا قطع العـقل البـشـرى شـوطًا فى طريق التقدم والتحضر والنضوج، انفصل تدريجـيًا الخلط بين الدين والسـيـاسـة، وأمكن للعقل البشرى (حالئذ) أن يتصور وأن يدرك وأن يسـتـوعب إمكان إقـامـة الدولة والمجـتـمع والشعب والنظام العام على أسس عقلانية وعلمية وواقعية بعيدة تمامًا عن التفسير الدينى لإقامة الدولة أو المجـتـمع أو الشعب. ولذلك، نحـسب أن الخلط بين الدين والسـيـاسـة بين أوسـاط العـامـة وفى تقـدير جـمـاعـات الإسـلام السياسى هذا الخلط هو فى حقيقته وقبل أن يكون أى شىء آخـر، خـمـول وكـسل عقلى بالغ الخطر والخطورة إذ عجز العقل تمامـا عن فـهم حـركـة التـاريخ عـبـر عـصـوره المخـتلة، فـأفـرغ ذاكـرتـه من التجارب البشرية العديدة التى حكم عليها التـاريخ نـهـائيًا بالفشل الذريع وعـدم الصلاحية للاستمرار وللتطبيق وإحراز التـقدم. على أنه وأيا مـا كـان الحـال فقد أبرزنا فـيـمـا سبق بيـانه، أن خلط الدين بالسياسة من شأنه حتمًا - حسبما تدل كل تجـارب التـاريخ - أن يؤدى إلى نشـوء الحكومـة الدينيـة أو الدولة الدينية بكل معنى الكلمة. فإذا كـان الأمـر على هذا النحو، فمـا هو وجه الخطر فى ذلك (؟) أى مـا هو وجه الخطر فى وجود حكومة دينية أو دولة دينية (ثيوقراطية) أيا كانت تسميتهـا سواء كانت تسمى خلافة أو إمامة أو جمهورية إسلامية (كإيران) أو جبهة إنقاذ إسلامية (الجزائر) أو حزب النهضة الإسلامية (تونس) أو حزب الله أو حـركـة أمل (لبنان) أو ثورة الإنقـاذ الإسلامية (السودان) أو الإخوان المسلمون أو الجماعات الإسلامية أو جماعة الجهاد أو غـيـرها من الجـمـاعـات العـديدة ذات

الدين والدولة

المسميات الكثيرة (مصن) أو حركة حماس في (قطاع غزة والضفة الغربية).. إلى غير ذلك من الأنظمة أو التنظيمات ذات التوجه السياسي الديني، والموجودة بكثافة على امتداد الشارع السياسي في مختلف بلدان الشرق الأوسط الإسلامية. وللإجابة عن ذلك يمكننا القول بكل الصراحة والوضوح ما يأتي:

أولا:- إن الحكومة الدينية أو الدولة الدينية المنادى بها من قبل جماعات الإسلام السياسي بوجوب إقامتها، لامندوحة من أن تكون (دولة ديكتاتورية شمولية مطلقة) (!!) تتحكم تماماً في كل جوانب الحياة للشعب وللمجتمع وللأفراد، وليس لأحد أن يخالفها فيما تراه أو يستثنى أمراً من أمور من تدخل هذه الدولة حتى ولو كان من أموره الشخصية الخاصة (!!).

ثانياً:- إنه لن يشارك البتة في تسيير أو إدارة دفة العمل في هذه الحكومة الدينية أو الدولة الدينية - كما هو الشأن في كل الديكتاتوريات. إلا من أظهر ولاءه صدقا أو كذباً، وأعلن موافقته غير المشروطة وتأييده المطلق وتصفيقه الحار لمختلف أفكار وأهداف وتوجيهات وسياسات هذه الدولة الدينية (!!)

ثالثًا:- إن المخالفين أو المعارضين فكرياً أو سياسياً للحكومة الدينية أو الدولة الدينية (ناهيك عن المختلفين أصلا دينيا)، يتحولون في تقدير (الحكومة الدينية) من مساحة المعارضة أو المخالفة الفكرية أو السياسية وهي مساحة طبيعية ومشروعة بل ومفيدة، يتحولون (واقعيًا وفعليا) إلى مساحة المعارضة أو المخالفة الدينية أو العقائدية (!!). فيصبح المخالفون أو المعارضون فكرياً أو سياسيًا، يصبحون في نظر الحكومة الدينية مخالفين أو معارضين لأصول الدين ذاتها (!!). وهنا يبرز مكمن الخطر والخطورة الفائقة فما دامت الحكومة الدينية أو الدولة الدينية تقوم على أساس الدين واحتكاره، فإن من يعارضها أو يختلف معها، يوصم (في كل الأحيان) بأنه يعارض ويختلف مع من يحكمون باسم الدين (!!) ومن ثم فهو يعارض ويختلف مع الدين ذاته.

رابعًا:- يؤكد ذلك، أن الحكومة الدينية أو الدولة الدينية إنما تقوم على أساس أنها هي وحدها التي تمثل (حزب الله (!!) ومن ثم تكون كل القوى والاتجاهات الأخرى (سواء الفكرية أو السياسية) إنما تمثل (حزب الشيطان) (!!). وبالقطع فإن (حزب الشيطان) هو خارج عن الملة ومارق عن الدين، وبالتالي فهو (كافر) ويمثل كل قوى (الكفر) (!!). ولقد أوجب الله سبحانه قتال (الكافرين) وقتلهم جزاء لهم (!!) ولامشاحة في أنه مهما قيل عن قسوة وطغيان وجبروت الأنظمة الديكتاتورية (التي لاتقوم على أساس ديني) كالنازية والفاشية والشيوعية، مهما قيل عن ذلك فالمؤكد بغير جدال أن هذه الأنظمة الديكتاتورية المذكورة هي أقل خطراً وخطورة من تلك الأنظمة الديكتاتورية (التي تقوم على أساس ديني - أي الدول الدينية) ذلك أن الاختلاف أو المعارضة الفكرية أو السياسية للأنظمة الديكتاتورية (كالنازية أو الفاشية أو الشيوعية) تظل معارضة واختلافاً فكرياً أو سياسيًا، ومن ثم فهي محترمة ومستساغة ومقبولة بين جماهير المواطنين حتى وإن أخفوا ذلك

أما المعارضة أو الاختلاف الفكري أو السياسي للأنظمة الديكتاتورية الدينية (كالجمهورية الإسلامية في إيران أو ثورة الإنقاذ الإسلامية في السودان أو غيرهما) فإن هذه المعارضة أو هذا الاختلاف الفكري أو السياسي، فإنه يتحول فوراً في نظر الحكومة الدينية إلى معارضة أو اختلاف مع مقدسات الدين ذاتها (!!) ومن ثم فهي لاتكون محترمة أو مستساغة أو مقبولة بين عامة الجماهير البسطاء الذين تنطلي عليهم عادة أفكاروحيل أنظمة الحكم الدينية(!!).

خامساً:- هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه مهما كان حظر المعارضة أو الاختلاف الفكري أوالسياسي في ظل الأنظمة الديكتاتورية (التي لاتقوم على أساس ديني) فإن العقوبات القانونية المقررة عند مخالفة هذا الحظر، إنما تتراوح بين النفي أو الاعتقال أو السجن أو القتل، ومن المفهوم تماما أنها كلها عقوبات (سياسية) قررتها أنظمة حكم سياسية. أما بالنسبة للمعارضة أو الاختلاف الفكري أو السياسي في ظل الأنظمة الديكتاتورية الدينية (الحكومات الدينية أو الدول الدينية) فإن العقوبات المقررة عند إبداء الإختلاف أو المعارضة، إنما هي عقوبات ليست قانونية مطلقًا بل هي عقوبات تقررها أنظمة الحكم الدينية (باسم الدين) فلا تجوز من مناقشتها (!!) وهي لاتخرج دومًا عن (القتل) (!!) بزعم أن المعارضين أو المخالفين (للحكومة الدينية أو الدولة الدينية) هم من الكافرين دينياً (!!).

العـــلاقـة بـيـن

خامساً: - الإسلام السياسي يحتم الإرهاب كضرورة دينية

يقول ابن خلدون في مقدمته:

«إنه منذ أن انتهى عهد الخلفاء الراشدين فإن الخلافة لم تقم إلا على أساس القوة والقهر فالغلبة كانت عماد الخلافة ومرتكزها، ويقول التاريخ الإسلامي - بوضوح - إن تاريخ الخلافة (بعد الخلفاء الراشدين)، لم يكتب إلا بمداد من دماء المسلمين، التي تسجل حرمانهم وقهرهم وانزواءهم عن ركب ومسيرة الحضارة الإنسانية الحديثة.. ومن ثم يمكننا القول - بكل ثقة - بأنه ومنذ انتهاء عهد الخلفاء الراشدين وبسبب الصراع على تولي الخلافة - وهو صراع سياسي بكل المقاييس - نقول إنه منذ ذلك الحين، اختلطت «لأول مرة» الأفكار الدينية بالسياسة، اختلاطاً يمكن معه التأريخ لظهور الفرق والجماعات التي تخلط بين الدين و السياسة، وذلك (لأول مرة) في تاريخ الإسلامي منذ بدايته. ولقد استمر هذا الخلط بين الدين والسياسة طوال فترة العصور الوسطى، وذلك سواء في الصراع السياسي على تولي الخلافة، أو في معارضة الحاكم (الخليفة) من خارج أروقة السلطة والحكم أي من بين جمهور المسلمين الذين يمثلون الأمة. وهو الأمر الذي يدعونا أيضاً إلى القول - باطمئنان - بأنه طوال فترة العصور الوسطى كان التاريخ السياسي الإسلامي برمته يمثل نموذجاً واضحاً وصريحاً للخلط الشديد بين الدين والسياسة، وذلك إلى أن انتهت العصور الوسيطة وبدأ العصر الحديث، حيث أقيمت (لأول مرة) بعض أنظمة الحكم في البلدان الإسلامية على أسس وأفكار سياسية حديثة لاتستند إلى الأفكار الدينية، فلم تختلط السياسة بالدين، وبمضي السنين، ازداد عدد البلدان الإسلامية التي قامت فيها أنظمة الحكم على أسس وأفكار سياسية حديثة لاتخلط الدين بالسياسة وبالرغم من ازدياد عدد هذه البلدان الإسلامية تدريجياً في ضوء ازدياد المستوى الفكري والثقافي والحضاري بوجه عام لكل منها، غير أن مفهوم الإسلام السياسي ظل موجوداً وحاضراً في هذا البلد الإسلامي أو ذاك بدرجة أو أخرى، مما يستدعي إلقاء بعض الضوء (سريعاً) على مفهوم الإسلام السياسي، وكيف نشأ في العصر الحديث في بلدان المنطقة الإسلامية وسوف نتخذ مصر (كنموذج).

وبداءة يقودنا النظر المدقق إلى حركة جماعات الإسلام السياسي بمختلف فصائلها ومسمياتها، يقودنا إلى تشخيص حركة جماعات الإسلام السياسي بأنها في حقيقتها وجوهرها، حركة سياسية قديمة أفرزتها عهود سياسية إسلامية كانت سائدة في العصور الوسطى تستلهم المثل الأعلى فيها من حياة الأولين بأنظمة حكمهم السياسية، وتصوراتهم للحكم وللسياسة، وشكل حياتهم العامة، ورؤية زمانهم الماضي للكون وللحياة وللأشياء ولملابسات ولظروف الأحداث(!!).

غير أنه برصد تاريخ الأفكار السياسية في العصر، تبين أنها ترتد بجذورها إلى أواخر القرن التاسع عشر، حينما طرحت دولة الخلافة العثمانية شعار الوحدة الإسلامية أو (الجامعة الإسلامية) وذلك لمحاولة سياسية بحتة تستهدف محاربة حركات التحرر الوطني التي شاعت في معظم بلدان المنطقة الإسلامية.

فتطالعنا صفحات التاريخ، بأن مفهوم الإسلام السياسي - على ذلك النحو - قد ظهر لأول مرة في مصر إبان المرحلة الأولى لحركة النضال الوطني ضد الاحتلال البريطاني، تلك المرحلة التي امتدت من عام ١٨٨٢ حتى عام ١٩١٤ فقد أيد الحزب الوطني (القديم) شعار (الجامعة الإسلامية)(!!) ودعا إلى تحرير مصر من الاحتلال البريطاني لتدخل مصر بعد ذلك إلى حظيرة الخلافة العثمانية تحت شعار الجامعة الإسلامية(!!) كما دعا الحزب الوطني (القديم) إلى اندماج مصر وسائر البلدان الإسلامية الأخرى في دولة الخلافة العثمانية اندماجا تاماً (!!) وفي مقابل هذه التوجهات التي تخلط بين الدين والسياسة، شهدت تلك الفترة ذاتها حزب الأمة (القديم أيضاً) يرفع لواء القومية الوطنية المصرية، ويطالب - باستنارة واضحة - باستقلال مصر عن كل من دولة الخلافة العثمانية وبريطانيا، ويدعو حزب الأمة إلى الشرعية الدستورية والقانونية، وإلى وجوب قيام نظام الحكم في مصر في ذلك الحين على أسس سياسية ودستورية حديثة لاتختلط بالدين، وما إن انتهت الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٨ بهزيمة دولة الخلافة العثمانية، حتى انقطع دابر التوجهات السياسية التي كانت تقوم على أساس شعار (الجامعة الإسلامية) تحت مظلة دولة الخلافة العثمانية الإسلامية، واختفى

معها شعار (الجامعة الإسلامية) وبالتالى فكرة (الإسلام السياسى).

وفى أواخر العشرينيات تقريباً، عاد شعار (الإسلام السياسى) إلى الظهور مرة أخرى فى مصر على يد جماعة الإخوان المسلمين، واستمر موجوداً ويطل برأسه - بوضوح - على الساحة السياسية فى مصر حتى عام ١٩٥٤ وذلك عندما آثرت قيادة (جماعة الإخوان المسلمين) أن تختبر مدى قوتها فاصطدمت بعنف مع القيادة السياسية آنذاك، التى ردت بدورها على جماعة الإخوان المسلمين بعنف مضاد الأمر الذى كان من شأنه اختفاء شعار «الإسلام السياسى» لسنوات عديدة توارت خلالها (جماعة الإخوان المسلمين) فى كمون، استخداماً لمبدئها التاريخى المسمى بمبدأ التقية، وهو المبدأ الذى تعتنقه جميع فرق وفصائل جماعات الإسلام السياسى، بمختلف مسمياتها وتشكيلاتها، حتى إنه قد ورد فى تراث وأدبيات جماعات الإسلام السياسى منذ ظهورها لأول مرة فى التاريخ الإسلامى بعد انتهاء عهد الخلفاء الراشدين «رضى الله عنهم» ورد فى التراث والأدبيات، مقولة: (من لاتقية له لادين له) ومقولة: (التقية دينى ودين أجدادى) إلى غير ذلك من المقولات التى تدور كلها على مثل هذا النحو ومبدأ (التقية) إنما يعنى أن يظهر الأخ المسلم خلاف ما يبطن، إلى حين أن تتهيأ الظروف المناسبة وتحين الفرص الملائمة للانقضاض (!!) ومن ثم، فلا مشاحة فى أن (مبدأ التقية) هو الأصل التاريخى «للمبادئ الميكيافيلية» التى ظهرت بعد ذلك بعدة قرون (!!) بيد أنه باختلاف المناخ السياسى فى مصر منذ السبعينيات، بدأ شعار «الإسلام السياسى» فى الظهور مرة أخرى، فخرجت (جماعة الإخوان المسلمين) من كمونها وبياتها الشتوى - وخرج من تحت عباءتها ما أفرزته تلقائياً من جماعات الإسلام السياسى الأخرى، ذات الفصائل والمسميات والتشكيلات العديدة (!!) إذ خرج الجميع من زمن الكمون والبيات الشتوى، وملأت جماعات الإسلام السياسى الشارع السياسى (فى مصر وفى غيرها من بلدان المنطقة) طولا وعرضاً، وذلك إلى الحد الذى تمكنت فيه جماعات الإسلام السياسى من تصفية القيادة السياسية فى ذلك الوقت (الراحل محمد أنور السادات) تصفية جسدية فى مأساة المنصة التراجيدية المفجعة (!!) ومنذ ذلك الحين، وطوال السنوات الاثنتى عشرة الماضية، توالت التصفيات الجسدية للمئات وربما الآلاف من مختلف الأديان ومختلف المواقع (!!) ولم يسلم حتى الأطفال(!!).

وعلى ذلك بات مفهوم (الإسلام السياسى) واحداً من أخطر المفاهيم السياسية على وجه الإطلاق والمطروحة بكل كثافة فى الشارع المصرى، وفى سائر بلدان الشرق الإسلامى بوجه عام، ولا مشاحة فى أن مفهوم (الإسلام السياسى) قد أغفل - عن عمد أو عن خطأ أو لأهداف سياسية صرفة - أن الإسلام لم يحتم صيغاً أو أشكالا معينة لنظام الحكم، بحيث يتوجب على الكافة الالتزام بها، بل ترك الإسلام ذلك للعقل البشرى ليجتهد ويبدع فيه، وذلك فى ضوء الظروف السياسية والفكرية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها من الظروف الأخرى العديدة التى لايمكن نفى أو إنكار تأثيراتها البالغة على المسلمين فى زمن معين وفى مكان معين شأنهم فى ذلك شأن سائر بنى البشر فيما يتعلق بهذا الخصوص...

ومن ثم اختلفت صورة نظام الحكم الإسلامى السياسى فى عهد سيدنا رسول الله (ﷺ) عن صورة نظام الحكم الإسلامى السياسى فى عهد الخلفاء الراشدين (رضوان الله عليهم) بل وتؤكد حقائق التاريخ أن صورة نظام الحكم الإسلامى فى زمن كل خليفة من الخلفاء الراشدين الأربعة، وطريقة تولية الحكم وكيفية ممارسته للخلافة والسلطة قد اختلفت تمام الاختلاف فى كل عهد سياسى من تلك العهود السياسية الأربعة، باختلاف الظروف والأفكار والثقافات والوقائع التى صادفها زمانه، وليس خافياً، أن جميع صور نظام الحكم الإسلامى السياسى فى كل العهود السياسية اللاحقة فى التاريخ الإسلامى، قد اختلفت تماماً باختلاف الدول الإسلامية، وباختلاف الدويلات التى تعاقبت على الخلافة والحكم منذ الدولة الأموية وبعدها الدولة العباسية، وحتى الدولة العثمانية أخيراً.. ولامراء، أن الله سبحانه وتعالى قد فتح بذلك التغيير والاختلاف فى أنظمة الحكم الإسلامية السياسية، فتح أبواب الاجتهاد والتفكير والإبداع على مصاريعها أمام العقل المسلم للبحث عن الصيغة والشكل والأسلوب الممكن والملائم لنظام الحكم الإسلامى السياسى فى ضوء معطيات الزمان والمكان المحددين.

العـــلاقة بـين

ونحسب أنه يتعين الوقوف طويلا إزاء التغيير والاختلاف المستمرين لأنظمة الحكم الإسلامية السياسية، ذلك التغيير والاختلاف اللذان أشرنا إليهما تفصيلا فيما سلف بيانه، حيث رأينا أنهما بمثابة دعوة صريحة واضحة من الله سبحانه وتعالى للعقل المسلم ليفكر ويجتهد ويبدع بحثًا عن الصيغة والشكل والأسلوب الملائم والمناسب والممكن لنظام الحكم الإسلامي السياسي في ضوء متغيرات ومستجدات الزمان والمكان المحددين، وهنا تتجلى حكمة الله تعالى وتتبدى رحمته سبحانه، إذ يرفع الحرج وما يسببه من ضرر أو ضيق بالغين بالمسلمين على أنه يتعين ملاحظة أن الله عز وجل قد أوجب على المسلمين مبادئ محددة «الحرية - الشورى - العدل - الكفاية - مسئولية الحكام، وهي كل مبادئ ثابتة في الشرع الإسلامي ولاتسقط باختلاف الزمان أو المكان، وعلى ذلك فإن هذه المبادئ «الثوابت» يلزم أن تسود نظام الحكم الإسلامي السياسي وذلك أيًا كانت صورته أو صيغته أو شكله، وأيًا كان زمانه أو مكانه. الأمر الذي يصح معه القول - والحال كذلك - إن هذه المبادئ «الثوابت» هي الجوهر الذي يميز أي مجتمع يمكن أن نطلق عليه باطمئنان أنه مجتمع إسلامي، ومن ثم فإنه بمفهوم المخالفة فإن انتفاء هذه المبادئ «الثوابت» لايجعل ثمة نظام للحكم نظامًا إسلاميًا، وبالتبعية لايجعل مجتمع مجتمعا إسلاميًا، وترتيبًا على ما تقدم يتبين - بكل الجلاء - أن معيار التفرقة والتمييز بين نظام حكم إسلامي ومجتمع إسلامي، وبين نظام غير إسلامي ومجتمع غير إسلامي، نحسب أن المعيار «الحقيقي والواقعي» للتفرقة والتمييز، إنما يتمثل أصلا في مدى توافر أو انتفاء هذه المبادئ «الثوابت»، ومن ثم، يخرج بالقطع عن مضمون ونطاق هذا المعيار المحدد، مسألة شكل أو صيغة أو أسلوب نظام المجتمع إذ الثابت أن الإسلام لم يستوجب صيغا أو أشكالا أو أساليب معينة ومحددة لنظام الحكم الإسلامي أو النظام الاجتماعي الإسلامي ولذلك، فلا تثريب من القول - بكل الاطمئنان والثقة - إن فصائل ومسميات جماعات الإسلام السياسي كافة، قد افتقدت تمامًا القدرة على التفرقة والتمييز بين ثبات مقاصد أحكام الإسلام، وتغييرات ومستجدات التي يفرزها دومًا اختلاف الأزمنة والعصور والأمكنة ولا سبيل مطلقًا لإنكارها أو إخفائها أو تجاهلها، وذلك ما دامت تدخل في روح الإسلام وتندرج تحت مبادئه ومقاصده أحكامه العامة ولاتتنافر أو تتعارض أو تتناقـ[illegible]ـها.

وقد تدقلنا هذه الا[illegible]ار، إلى توجيه سؤال محدد بالغ الأهمية مفاده على من تطلق جماعات الإسلام السياسي الرصاص «؟!!»، ولماذا «؟!!»، ونرى قبل محاولة الإجابة يتعين تسجيل حقيقة في غاية الخطورة تتمثل في أنه شاع بين الغالبية من المثقفين، و ربما مازال شائعًا حتى اليوم أن جماعات الإسلام السياسي توجه العنف والإرهاب ضد الشرطة أو بالأدق ضد الدولة فحسب لأسباب تتعلق بمحاولة الاستيلاء على نظام الحكم «!!»، وبعد أن وصل القتل والتفجير والترويع إلى أكبر ميادين وشوارع العاصمة وغيرها من المدن والقرى، ووقع على أبرياء من المصريين ومن الأجانب السياح فقد أثبتت ذلك - بما لايدع مجالا للشك، أن ما شاع بين أوساط المثقفين لم يكن صحيحا على وجه الإطلاق، إذ ما هي العلاقة بين قتل وإصابة الأطفال والنساء، وبين محاولة الاستيلاء على نظام الحكم «؟!!»، ومن ثم أثبت المثقفون أنهم قد أخفقوا تمام الإخفاق في فهم معنى وجود جماعات الإسلام السياسي«!!»، وأنهم عجزوا تمام العجز عن إدراك مغزى وجود جماعات الإسلام السياسي، وأهدافه الصريحة الواضحة المعلن عنها «بغير خفاء» في مختلف وثائق جماعات الإسلام السياسي وكافة كتبها ومنشوراتها وأدبياتها «!!»، بيد أنه وأيًا ما كان الحال فلقد استبان «الآن» للجميع أن جماعات الإسلام السياسي قد وجهت القتل والإرهاب والترويع إلى المواطنين العاديين البسطاء ممن يسيرون في الشوارع على أقدامهم، وممن يجلسون في المقاهي.

ولعله مما يرتبط بذلك، أنه بعد أن شاع بين أوساط المثقفين أن جماعات الإسلام السياسي إنما توجه العنف والإرهاب ضد الشرطة أو الدولة، وكأنها معركة للاستيلاء على نظام الحكم «!!» فقد ترتب على هذا الشيوع «الخاطئ» أن راحت فرق المثقفين تشخص أسباب ظهور أو وجود جماعات الإسلام السياسي في معظم بلدان الشرق الإسلامي، وتؤسس هذا التشخيص على أسباب حاصلها أنها مشكلة اقتصادية واجتماعية وسياسية «!!» وفي ضوء هذا التشخيص المعيب «في تقديرنا» راحت فرق المثقفين تضع النتائج الخطيرة لإرهاب جماعات

الإسلام السياسى، تضعها فى رقبة عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية تصادف وجودها بالفعل «!!» ومن ثم تكرس الحديث الذى ملأ الساحة السياسية والساحة الثقافية والإعلامية، حول إطار ذلك التشخيص المتفشى «الخاطئ» «!!» وبفعل انتشار العدوى الفكرية والضعف الشديد المتناهى فى المناعة الفكرية لدينا ضد التقليد والمحاكاة وعقلية الطابور، انهالت علينا الدراسات المطولة والمقالات الساخنة حول خطورة البطالة وارتفاع الأسعار، وضعف الأداء الحزبى والسياسى بوجه عام ومحدودية رقعة الممارسة الديمقراطية، وذلك فى غالبية بلدان الشرق، غير أن جميع هذه الدراسات والمقالات سالفة الذكر، لم تستطع مطلقًا الإجابة عن السؤال المحدد: لماذا توجه جماعات الإسلام السياسى، القتل والإرهاب والترويع إلى المواطنين العاديين البسطاء (!!).

لامشاحة فى وجود بطالة خطيرة، وارتفاع مضطرد لكافة الأسعار سواء أسعار السلع أو الخدمات، وتهافت واضح فى الحياة الحزبية وفى الأداء السياسى بصفة عامة، ومحدودية رقعة حيز الممارسة الديمقراطية فى المجال السياسى أو غيره من المجالات الأخرى، وبوار واضح فى منظومة الفكر والثقافة الحاكمة للمجتمع. نقول، إنه لامشاحة فى وجود كل هذه العيوب والمثالب وأوجه القصور الخطيرة، بل وفى وجود أكثر منها تغطى كل جوانب ومناحى الحياة فى الغالبية العظمى من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية. وأيا كان تشخيص أسباب وجود هذه العيوب والمثالب، وسواء كانت هذه الأسباب - فى الأصل - هى أسباب تاريخية وحضارية وفكرية وثقافية (وهو التشخيص الذى نراه ونعتمده) أو سواء كان المسؤل عن وجود العيوب والمثالب، وذلك حسبما يرى اتجاه غير قليل فى السياسة والفكر والثقافة. فأيًا كان وجه الرأى فى تشخيص أسباب وجود هذه العيوب والمثالب أنظمة الحكم الاستبدادية التى توالت عبر قرون طويلة، وهى فى التقييم النهائى عيوب ومثالب تعكس بوضوح (من وجهة نظرنا) أزمة حضارية بكل معنى الكلمة تتهدد بكل الجدية والخطورة السواد الأعظم من مجتمعات الشرق الأوسط الإسلامية. أيًا كان وجه الرأى فى كل هذه الأسباب، فإن القتل والتفجير والترويع لاتصلح بالقطع لأن يكون حلا أو أسلوبًا أو طريقا للتصدى لمواجهة مثل هذه العيوب والمثالب (!!). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه حتى بفرض صحة وسلامة ذلك الاتجاه أو الرأى الذى يرى أن الحكومات هى المسؤلة عن توافر هذه العيوب والمثالب. مما يعنى أن الحكومة تعد السبب الأول لكل هذه العيوب والمثالب. بفرض صحة وسلامة ذلك (وهو مجرد فرض جدلى محض) فما هو التفسير العقلى والمنطقى الذى يمكن تقبله لاستخدام القتل والتفجير والترويع كحل ممكن أو سائغ أو حتى جائز لعلاج مثل هذه العيوب والمثالب (؟!!). فإذا قيل بأن القتل والتفجير والترويع هى مجرد أدوات سياسية معروفة بقصد الاستيلاء على الحكومات القائمة وتغيير أنظمة الحكم فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (!!) فما هى العلاقة المباشرة أو غير المباشرة، بين ذلك القتل والتفجير والترويع الذى ينصب فى كل الأحوال على المواطنين العاديين البسطاء من النساء والأطفال والرجال الذين لاشأن لهم بالمرة بالحكومات أو السياسة أو حتى بشئون الفكر والثقافة بوجه عام، وبين الاستيلاء على الحكومات وتغيير أنظمة الحكم (؟!!). المؤكد بغير جدال، إنه لاتوجد ثمة علاقة مطلقًا بين إدعاء تحقيق أية أهداف سياسية، وبين ما يجرى على أرض الواقع من اصطياد الأطفال والنساء والرجال الذين لاحول لهم ولاقوة (!!).

وهو الأمر الذى يطرح (بقوة) السؤال المهم عما هو الوصف العلمى الصحيح لدور هذه العيوب والمثالب فى حصول ذلك القتل والتفجير والترويع الضارب أطنابه فى معظم بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (؟؟). وبمعنى أدق، هل هذه العيوب والمثالب ينطبق عليها مايسمى علميًا ومنهجيًا (بالسبب)... أم ينطبق عليها مايسمى علميا ومنهجيًا (بالعامل)(؟؟). وفى هذا الصدد، نحسب أنه من المتعين الإشارة سريعًا إلى أن (السبب) فى المنهج العلمى الصحيح، إنما هو العنصر الفاعل أو الخالق الأصلى للحدث أو للنتيجة التى وقعت، بحيث إنه لايمكن تصور وقوع الحدث أو النتيجة مطلقاً بغير توافر هذا العنصر أصلا، الأمر الذى يمكننا وصفه (والحال كذلك) بأن الحدث أو النتيجة ترتبط دومًا وجوداً وعدمًا بوجود هذا العنصر الفاعل أو الخالق الأصلى. . أما مايسمى (بالعامل) فى المنهج العلمى، فإنه العنصر المحرك أو المثير (للسبب).

العلاقة بين

بمعنى أن (العامل) إنما هو العنصر الذى قد يتصادف وجوده، فيحرك ويثير العنصر الفعال أو الخالق الأصلى الموجود سلفا من قبل، فيقع الحدث أو النتيجة على النحو الذى نشاهده ونراه. وجدير بالذكر، أنه طبقًا للواقع بحسب المجرى العادى والمألوف للأمور، أن اختلاطاً شديداً فى أغلب الأحيان يقع فى أذهاننا (حتى فى أوساط المثقفين) بين (السبب) وبين (العامل)... وماهو دور كل منهما (؟..). ومن منهما يعد المسئول الحقيقى عن وقوع الحدث أو النتيجة التى حصلت (؟!!) غير أن المنهج العلمى الصحيح، يقطع بأنه إذا لم يوجد (السبب) أصلا، فإنه لايتصور مطلقًا أن يتمكن (العامل) أيا كان ومهما كان من إحداث النتيجة أو الحدث الذى وقع. بيد أن وجود (السبب) بمفرده وبذاته، يعد كافيًا أصلا لوقوع الحدث أو النتيجة فى أى وقت من الأوقات، وذلك بصرف النظر عن وجود أو عدم وجود (العامل).

وبإنزال قواعد المنهج العلمى سالفة الذكر، على ظاهرة استشراء (الإرهاب) من قتل وتفجير وترويع الآمنين من المواطنين العاديين البسطاء فى معظم بلدان الشرق الأوسط الإسلامية. يستبين بكل اليقين وبكل الصراحة اللازمة للإصلاح، أن التفسير الدينى (المنحرف) لكل جماعات الإسلام السياسى. لبعض النصوص المختارة والمنتقاة (بصورة مغرضة) من القرآن الكريم ومن السنة النبوية الشريفة. هذا التفسير الدينى (المنحرف) يعد بحسب المنهج العلمى الصحيح، هو السبب بكل معنى الكلمة للقتل والتفجير والترويع الذى يقع فى معظم الأحيان على المواطنين العاديين البسطاء من الأطفال والنساء والرجال الذين لا تربطهم أية علاقة بالحكومات القائمة وأنظمة الحكم الموجودة فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية.

انتهينا فيما سلف إلى أن (السبب) بمعناه العلمى الصحيح، فى عمليات القتل العشوائى للمواطنين العاديين البسطاء من الأطفال والنساء والرجال ممن لا تربطهم ثمة علاقة بالحكومات القائمة وأنظمة الحكم الموجودة فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، يكمن (السبب) فى التفسير (المنحرف) الذى تعتنقه جماعات الإسلام السياسى، لبعض النصوص المختارة والمنتقاة (بشكل مغرض) من القرآن الكريم ومن السنة النبوية المشرفة..

فتنتقى جماعات الإسلام السياسى (بمختلف فصائلها ومسمياتها) بصورة بالغة التعسف والهوى، بعض آيات القرآن الكريم، وتخرجها عن سياقها التاريخى والواقعى الصحيح طبقا للتفسير الراسخ والمعتمد لدى أهل السنة والجماعة «!!». فتعتبر جماعات الإسلام السياسى كل رافض لإقامة الدولة الإسلامية كافرا! وذلك اعتمادا على رؤية دينية «منحرفة» لقول الله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» «وبالقطع فإن هؤلاء الكافرين فى التفسير الهابط لجماعات الإسلام السياسى ينبغى إسقاطهم عن مواقعهم فى الدولة وفى المجتمع «!!» وذلك استناد دينى منحرف لقوله تعالى «ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء» ومن ثم، فطبقا لرؤية جماعات الإسلام السياسى يجب قتالهم وقتلهم «!!» فى ضوء التفسير الدينى المنحرف لقوله تعالى «فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق» وقوله تعالى «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد».

كما أن هناك عديداً من الأحاديث النبوية الشريفة التى تأخذ بها جماعات الإسلام السياسى «بمختلف فصائلها ومسمياتها» مأخذاً «منحرفاً» يخرجه عن سياقه التاريخى والواقعى طبقا للمستقر والمعتمد فى إجماع أهل السنة والجماعة «!!» من ذلك، الحديث القائل «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة»، وكذا الحديث القائل: «قيل لرسول الله أيكون بعد الخير الذى حصلنا عليه شر، قال نعم، قيل فبمن نعتصم، قال: بالسيف»، ويتعين ملاحظة، أن هذه النصوص الدينية التى تنتقيها بصورة مغرضة ومتعسفة جماعات الإسلام السياسى، هى ذاتها النصوص الدينية التى اعتنقها من قبل «الخوارج» واستندوا إليها فى تكفير عامة المسلمين «!!» وفى تكفير الحاكم والخروج عليه بالسيف ومقاتلته دون هوادة «!!»

ومن ثم، يخلص مما تقدم أن التفسير الدينى «المنحرف» أو بالأدق أزمة الفكر الدينى «المنحرف» تعد بغير أى جدال هى «السبب» فى الإرهاب المتفشى الذى تشيعه جماعات الإسلام السياسى فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، وذلك قبل أية «عوامل» اجتماعية أو اقتصادية

أوسياسية تصادف وجودها بالفعل وهو الأمر الذى يمكن معه القول - باطمئنان - بأن الإهارب هو أزمة فكرية دينية فى الاحساس وذلك بصرف النظر عن كل العوامل السلبية المتوافرة يقينًا فى تربة الحياة فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، غير أن هذه «العوامل» بالرغم من توافرها إلا أنها غير قادرة مطلقا بمفردها على إحداث إرهاب وحصوله على النحو الذى يقع عليه.

فما هو مدلول ذلك، وما هو مغزاه؟!!، ولمحاولة الإجابة، يتعين التجول سريعًا فى قراءة أهم أفكار جماعات الإسلام السياسى، وهو الأمر الذى ينتهى بنا إلى نتيجة محددة فائقة الخطورة، مفادها أن الزعم بتكفير المجتمع والناس والشعب فى مصر وفى غيرها من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، يجعل القتل العشوائى والإرهاب والترويع والتفجير اختيارات دائمة تصل إلى حد الضرورة لدى جماعات الإسلام السياسى وذلك على اختلاف فصائلها ومسمياتها (!!) الأمر الذى يجعل مفهوم الإسلام السياسى - حسبما أوضحنا فى الأجزاء السابقة - واحدا من أخطر المفاهيم السياسية المطروحة بكل كثافة فى الشارع السياسى فى الغالبية العظمى من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية «!!» حيث يقوم مفهوم الإسلام السياسى على دعامة فكرية أساسية راسخة، حاصلها أن الدخول فى دين الإسلام مقصور فحسب على الجماعة، ومن ثم فإن كل ما هو خارج عن الجماعة موصوم «بالكفر» سواء كان الإنسان الفرد، أو كان المجتمع، أو كان الشعب، أو كانت الدولة «!!» فالكل «كافر» مستحق للقتل «!!» على أن وجه الخطورة الفائقة يتجلى من ناحية أخرى، فى أن كل جماعة تحتكر وحدها الدخول فى دين الإسلام «!!» وبالتالى فإن باقى الجماعات الدينية الأخرى هى موصومة «أيضًا» «بالكفر» «!!» مما يهدد جديًا بانشطار المجتمع والشعب والدولة من الداخل، ودخوله فى حروب أهلية «دينية» تقضى على الأخضر واليابس، وهو ما يجرى «الآن» بالفعل فى معظم بلدان الشرق الأوسط الإسلامية..

ولإثبات ذلك، تطالعنا أفكار الوثيقة المسماة (رسالة الإيمان) التى أعدها صالح سرية، مؤسس جماعة (شباب محمد) المنتشرة على امتداد المنطقة الإسلامية، والمعروفة إعلاميًا فى مصر بجامعة (الفنية العسكرية) عام ١٩٧٤ فنقرأ فيها ما نصه:

إن المجتمعات كلها مجتمعات جاهلية كافرة، بما فى ذلك المجتمع والشعب فى مصر وفى غيرها من الشعوب الإسلامية. فكل من ينفذ أوامر الحكومة الكافرة طواعية دون إنكار فهو كافر، سواء كان مخبرا أو شرطيًا أوضابطًا أو محققًا أو قاضيًا أو موظفًا.. وكل فرد من أفراد الشعب رضى بقوانين الدولة ولم ينكرها ووقف موقف اللامبالاة فيها فهو كافر.. ولايجوز موالاة الكفار والأنظمة الكافرة.. وأن القتال لتغيير كل ذلك وإقامة الدولة الإسلامية فرض عين على كل مسلم ومسلمة (!!).

وتطلعنا أفكار الجماعة المسماة (جماعة المسلمين) التى أسسها شكرى مصطفى، وهى الجماعة المعروفة إعلامياً بجماعة (التكفير والهجرة) عام ١٩٧٧. وتقوم أفكار هذه الجماعة على أساس تكفير المجتمع والشعب، والدعوة إلى اعتزاله مؤقتًا، ثم العودة إليه مرة أخرى وغزوه بعد إعداد وتجهيز القوة اللازمة لإقامة المجتمع والشعب المسلم الجديد(!!). ويتفرغ من ذلك فى نظر هذه الجماعة، مطالبة أعضائها باعتزال أجهزة الحكومة ومؤسساتها كافة، الامتناع عن أداء الخدمة العسكرية، أو قبول الوظائف التابعة للدولة ومقاطعة الصلاة فى المساجد العامة (!!)

فتطالعنا أفكار الجماعة المسماة بجماعة «الجهاد» والتى كان من أبرز مؤسسيها عبد السلام فرج وعبود الزمر، وهى التى قامت باغتيال الزعيم الراحل «أنور السادات» فى ٦ أكتوبر عام ١٩٨١ فى حادثة المنصة التراجيدية المحزنة والتى تعد - فى تقديرنا - أسوأ وأخطر حادثة اغتيال سياسى فى كل تاريخ مصر الحديث والمعاصر «!!» فنقرأ أفكار الوثيقة المسماة «الفريضة الغائبة» ما نصه:

(كل نفر من أمراء العسكر وغير الأمراء) فحكمه حكمهم وفيه من الردة عن شرائع الإسلام بقدر ما ارتد عن شرائع الإسلام، وإن القتال فرض عين على كل مسلم.. وهناك من يخشى الدخول فى هذا النوع من القتال محتجًا بأن الذين يواجهونه هم جنود فيهم المسلم وفيهم الكافر، فكيف نقاتل المسلمين؟ فمن شك فى قتالهم فهو أجهل الناس بدين الإسلام فحيث وجب قتالهم قوتلوا ولو كان فيهم المكره، فقد اتفق العلماء على

أن جيش الكفار إذا أراد تترسوا أى احتموا بمن عندهم من أسرى المسلمين، وخيف على المسلمين الضرر إذا لم يقاتلوا فإنهم يقاتلون وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين تترسوا أى احتموا بهم، وإن المجتمع والشعب من الكفار.. وإن مصر هى دار حرب..) «!!»

أما أفكار الجماعة المسماة «بالجماعة الإسلامية» التى تصدرت العمل فى مصر منذ أوائل الثمانينيات حتى الآن، وهى المسئولة بإقرار أتباعها فى منشوراتهم وإصداراتهم عن كافة أحداث القتل والتفجير والترويع التى حصلت فى تلك الفترة الزمنية. وهى الجماعة التى يتولى الزعامة فيها حاليًا الشيخ عمر عبدالرحمن الموجود حاليًا فى الولايات المتحدة التى نزح إليها . فتقوم أفكار هذه الجماعة «الجماعة الإسلامية» على أساس أن المجتمع والشعب من الكفار «!!» يعيش مرحلة جاهلية «!!» وإنه يتعين قتال الكفار لإزالة الفتنة وسحق الشرك «!!» وقد أفتى الشيخ عمر عبدالرحمن زعيم الجماعة، بأنه يجب الجهاد.. واستخدام القوة فى تغيير المنكر للأفراد، كتحطيم سيارة أوكسر آلات الموسيقى أو ضرب السياحة والسياح والأجانب أوالاعتداء على الأفراد، وأن ذلك لايتوقف على إذن أصحاب السلطة فى ذلك ، أى الحكومة «!!».

وهكذا تنصهر كل هذه الخطوط الفكرية «بالنسبة لكل جماعات الإسلام السياسى» فى خط فكرى واحد ومشترك بين جميع هذه الجماعات، حاصله:

تكفير الإنسان المسلم والمجتمع المسلم والشعب المسلم، طالما كان غير منضم فعليًا ومنفذًا لتعاليم الجماعة «!!» وفى هذا الصدد، نسجل ثلاث ملاحظات فائقة الأهمية والخطورة:

أولا: إن اتباع كل جماعة من جماعات الإسلام السياسى، هم فى نظر وفى تقدير الجماعة الأخرى وكذا باقى الجماعات ممن ينطبق عليه وصف «الكفار» «!!» إذ تحتكر جماعة الحقيقة الدينية المطلقة «!!» فكأن كل جماعة هى وحدها جماعة المسلمين، وأن من يخرج عنها يخرج بالتالى من زمرة المسلمين ويخرج من الدين ومن الملة «!!»

ثانيًا: إذا كان هذا هو الشأن بالنسبة لأفراد جماعات الإسلام السياسى، ومن ثم فإن إطلاق وصف «الكفر والكفار» على المسلمين العاديين غير المنضمين لأى من هذه الجماعات الدينية السياسية، يصبح من الأقوال البديهية والمفهومة فى ضوء الفاشية الدينية التى تحكم جميع جماعات الإسلام السياسى على اختلاف فصائلها ومسمياتها «!!».

ثالثًا: وعلى ذلك نضع أيدينا على المفتاح الصحيح الذى يفسر لنا القتل والتفجير والترويع الذى كان يقع على المواطنين البسطاء العاديين إذ إنهم فى نظر وفى تقدير جماعات الإسلام السياسى كافة، هم من «الكفار» الذين يتعين قتالهم لإزالة الفتنة وسحق الشرك «!!».

سادسًا : - الإخوان المسلمين وجماعات الإسلام السياسى.

الحديث عن الخيوط الفكرية لجماعات الإسلام السياسى، لابد أن ينقلنا وبالضرورة إلى السؤال المهم التالى: هل تختلف جماعات الإسلام السياسى عن الجماعة الأم (جماعة الإخوان المسلمين)(؟؟) . فبرغم أن الواقع التاريخى (النظرى والحركى) لجماعة الإخوان المسلمين قد يسمح دائمًا بالتمييز الواضح بين خطاب معتدل، وخطاب متطرف إلا أن عديدًا من دارسى حركات الإسلام السياسى فى منطقة الشرق الأوسط الإسلامية ينكرون وجود أى فارق بين جماعة الإخوان المسلمين وجماعات الإسلام السياسى الموجودة فى المنطقة. إذ لايجد دارسو حركات الإسلام السياسى ثمة تغايرًا أو اختلافًا بينهما سواء من حيث المنطلقات الفكرية، أو الآليات. ويؤكد مجموع الدارسين أن الخلاف بين الاعتدال والتطرف مجرد خلاف هامشى وليس خلافًا أساسيًا.. ويصفون هذا الخلاف بأنه مجرد خلاف حول مجال تطبيق المبدأ وليس خلافًا حول المبدأ ذاته. ومن ثم، يجمع الدارسون على أن الاختلاف ما بين خطاب جماعة الإخوان المسلمين وخطاب جماعة الإسلام السياسى سواء حول مسألة (التكفير) أو مسألة (الحاكمية) أو غيرهما، إنما هى مجرد اختلافات هامشية سطحية. غاية ما فى الأمر، أنه واضح ومعلن فى خطاب جماعات الإسلام السياسى، كامن وخفى فى خطاب جماعة الإخوان المسلمين..

غير أنه - وفى تقديرنا - فإنه يمكن إستظهار ثمة اختلاف أو بالأدق تناقض (واضح) بين نظامين للخطاب، نظام يقوم عليه خطاب جماعات الإخوان المسلمين، ونظام آخر مغاير يقوم عليه

خطاب جماعات الإسلام السياسي. فبرغم أنه يجوز القول بأن الخطاب المتطرف قد يمثل أساسًا (واضحًا) في إطار جماعة الإخوان المسلمين وميدانها النظري الحركي. فمن ناحية أخرى فإن الخطاب المتطرف يشكل بالقطع البدنية الجوهرية النظرية والحركية في خطاب جماعات الإسلام السياسي. مما يمكن القول معه بأن هناك قطعية شبه نهائية مابين الخطابين خطاب جماعة الإخوان المسلمين وخطاب جماعات الإسلام السياسي.

ومفاد ذلك أن الخطاب (المتطرف) لجماعات الإسلام السياسي لايتأسس مرجعيًا على الخطاب الإخواني بل إنه يتأسس على مرجعية جديدة مختلفة هو الأمر الذي ينهض دليلا على اختلاف مصادر كل من الخطابين ومراجعه النصية والاجتماعية بل وآلياته الذهنية النظرية، وكذا وظيفة وأساليب عمله الحركية، فبمقدار مايتضمنه الخطاب والإخواني، من شعبوية واشتراكية إسلامية ويقوم على تطبيق الشريعة الإسلامية، فإن الخطاب المتطرف لجماعات الإسلام السياسي هو خطاب (انقلابي) و(ثيوقراطي) ويقوم على فكرية (الحاكمية لله)، وتتمركز أهم عناصر هذا الاختلاف أو القطعية بين الخطابين، في الموقف من مفهوم الدولة الإسلامية، ففي حين أن الخطاب الإخواني يقوم على أفكار شعبوية إسلامية للدولة، تكفر المجتمع المدني. فإن الخطاب (المتطرف) يقوم على أساس (ثيوقراطية الدولة).

وعلى حين يرى الخطاب (الإخواني) أن الإمام الخليفة هو حاكم مدني، وكيل عن الجماعة ويستمد سلطته من إقرارها به ممثلة بمؤسسة (أهل الحل والعقد) يرى الخطاب المتطرف أن الإمام هو حاكم (ثيوقراطي) لايستمد سلطته من الجماعات بل من الله، مباشرة حيث يقوم على حد تعبير (أبى الأعلى المودودي) بوظيفة (نائب الله على الأرض) (!!).

ومن ثم، يعترف الخطاب (الإخواني) بحق السلطة التشريعية والاجتهادية للبشر في إطار المبادئ العامة للشريعة وروحها. هذا بينما ينكر الخطاب المتطرف أى سلطة أو حق للبشر في التشريع أو الاجتهاد، فيحل مكان تفسير القرآن الكريم (في خطاب الإخوان) تفهيم القرآن الكريم (في الخطاب المتطرف).

ويفسر ذلك، أن الخطاب (الإخواني) يرى الشورى ملزمة للخليفة أو الإمام، وذلك في الرأى الراجح.. في حين أن الخطاب (المتطرف) لايرى في الشورى إلا رأيًا استشاريًا بحتًا ليس له أدنى سلطة على الخليفة أو الإمام. وإذا كان الشيخ محمد رشيد رضا صاحب المنار، وتلميذ الأستاذ الإمام محمد عبده هو الأب النظري للخطاب «الإخواني» حيث لعب «المنار» دور الموجه للوعي النظري «الإخوان» فإن أبا الأعلى المودودي هو الأب النظري للخطاب «المتطرف» ونظريته الثيوقراطية للدولة الإسلامية التي تتخطى نظرية تطبيق الشريعة إلى نظرية الحاكمية إذ لعبت مفاهيم المودودي دورًا حاسمًا في صياغة الوعي النظري (المتطرف) ويفسر هذا

التناقض أو الاختلاف في المصادر النصية النظرية لكل من الخطابين، أن «معادلة» الأستاذ محمد عبده في تأويلها الأصولي كما صاغه رشيد رضا، يمكن تلمسها على نحو (محسوس) في البنيتين السطحية والعميقة للخطاب (الإخواني) على حين أن هذه «المعادلة» تغيب تمامًا في الخطاب (المتطرف) وكذلك في خطاب المودودي. وعلى ذلك فإنه لايمكن فهم الخطاب (الإخواني) بمعزل عن تفحص العلاقة بين (حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل) الذي دعا محمد رشيد رضا إلى تأسيسه بوصفه (حزب الأستاذ الإمام) وبين جماعة الإخوان المسلمين فيميز محمد رشيد في الخلافة أو الإمامة بين (حزب الفقهاء الجامدين) وبين (حزب المتفرنجين)، ويعني بالحزب الأول المؤسسة الفقهية المشيخية المرتبطة بالدولة، وبالحزب الثاني التيار القومي العلماني فإذا كان الفقهاء هم مقلدة الكتب الفقهية المختلفة، فإن العلمانيين أو المتفرنجين هم مقلدة القوانين والنظم الأوروبية وذلك على حد تعبير محمد رشيد رضا الذي يرى أن حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل هو حزب وسط ما بين المؤسسة الفقهية التقليدية والتيار القومي العلماني (وبهذا المنظور تقع الدولة الإسلامية في موقع الوسط بين (الدولة الدينية) التي يتطلع إليها المقلدون و(الدولة العلمانية) التي يتطلع إليها العلمانيون القوميون أو المتفرنجون بحسب عبارة محمد رشيد رضا. ويستند الخطاب (الإخواني) إلى هذه «المعادلة» التي صاغها أساسًا الأستاذ

الإمام محمد عبده ونقلها عنه ونشرها الشيخ محمد رشيد رضا.

وفى ضوء ما تقدم يستبين أهم وأبرز الأسس التى ينطلق منها مجمل الخطاب النظرى لجماعة الإخوان المسلمين لتمييز «الدولة الإسلامية» عن «الدولة الدينية» وفى ضوء هذه الأسس النظرية المشار إليها يمكننا القول بنتيجة بالغة الأهمية يتعين الالتفات إليها بكل الانتباه. هذه النتيجة مفادها أن الخطاب «الإخوانى» لايفصل ما بين الدين والدنيا كما أنه لايوجد بينهما بحسب مفهوم «الدولة الدينيـــة»، وإنما يبين أن الخطاب «الإخوانى» يحاول بقدر الإمكان أن يوفق ما بين مصالح الدين ومصالح الدنيا، وذلك تأسيساً على فرضية مبدئية نظرية فحواها أن الإسلام دين ودنيا فى آن واحد..

ولئن كان للأستاذ محمد عبده فضل وضع هذه الأسس وكذا فضل صياغة هذه الأسس فى معادلته التى أشرنا إليها فى مقالنا الأخير والتى تعد وبحق أولى خطوات حركة الإصلاح الدينى التوفيقى. فإن المفارقة الفكرية والتاريخية تتجلى فى أنه من تحت عباءة هذه «المعادلة» الإصلاحية التوفيقية للأستاذ الإمام محمد عبده، خرج التياران النقيضان فى مسار حركة الفكروالدين والسياسة فى كافة أرجاء منطقة الشرق الأوسط الإسلامية كافة «!!». إذ خرج من تحت عباءة هذه «المعادلة» الشيخ محمد رشيد رضا الأب النظرى لجماعة الإخوان المسلمين، كما خرج أيضًا من تحت عباءة هذه المعادلة الليبراليون المصريون الكبار من أمثال الشيخ على عبدالرازق وطه حسين ومحمد حسين هيكل وسعد زغلول وغيرهم فى عشرينيات هذا القرن «!!». ولعلنا نحسب أن هذه المفارقـة الفكرية والتاريخية التى ولدتها «معادلة» أو «المدرسة التوفيقية» للأستاذ الإمام محمد عبده نحسب أنها تغيب عن أذهان معظم المثقفين «!!». بل وتغيب أيضاً عن بعض المتخصصين «!!». وهو ما يبدو حتى الآن حياتنا الفكرية والثقافية والسياسية بكل ما يتسبب فيه ذلك من لبس واضطراب وديماجوجية وفوضى فكرية وثقافية تصل - فى كثير من الأحيان - إلى حد الصراع والنفور بل والاقتتال بين الاتجاهين النقيضين طرفى «المعادلة» الإصلاحية التوفيقية للأستاذ الإمام محمد عبده «!!».

وبالبناء على ما سلف، يتضح بجلاء مدى جسامة ودرامية هذه المفارقة الفكرية إذا ما تأملنا بقليل من الوعى أن أبناء «المعادلة»، أو «المدرسة»، أو «الحركة» الإصلاحية التوفيقية الواحدة هؤلاء الأبناء هم أنفسهم الذين قد تحولوا إلى اتجاهين نقيضين متصارعين ومتقاتلين «!!». فإذا كان من المفهوم لدى معظم الأذهان خروج الشيخ محمد رشيد رضا وجماعة الإخوان المسلمين من تحت عباءة هذه «المعادلة»، أو «المدرسة»، أو «الحركة»، فإنه قد يستغلق ويتعذر كثيراً فهم أسباب خروج الشيخ على عبدالرازق وطه حسين ومحمد حسين هيكل وغيرهم من تحت عباءة «المعادلة» نفسها أو «المدرسة»، أو «الحركة»، وهو الأمر الذى تطلب رصد هذه الأسباب ومحاولة فهمها فى سياقها الفكرى التأصيلى العميق بما يستدعيه ذلك من جهد وتتبع.

فلقد أدت الأسس «التوفيقية»، التى صاغها الأستاذ الإمام محمد عبده أدت نظرياً إلى إمكان القول لدى بعضهم بأن «الإسلام علمانى بطبيعته»، وهو بالقطع الأمر الذى ارتآه وفهمه الإصلاحيون والليبراليون المصريون الكبار فى عشرينيات هذا القرن، ويعود الطابع العلمانى لهذه الأسس «التوفيقية» إلى أن بنيتها العميقة محكومة بسلطة الفقه السياسى السنى المرجعية، وهو فقه بعيد كل البعـد فى منظوره «للإمام»، أو «الخليفة»، أو بمعنى أدق «للإمامة»، أو «للخلافة»، عن المنظورات الثيوقراطية السائدة فى الفقه السياسى الشيعى. ومن ثم، فإن ما يبدو «علمانيًا» على مستوى البنيـة الظاهرية إنما هو «سنى» على مستوى البنية العميقة. ذلك أن الخليفة عند «أهل السنة» هو إنسان ككل الناس ولد كما يولد الناس ولايتلقى وحيًا وليس له سلطة روحية وقد ينحرف الخليفة عن التنفيذ وحالئذ فلا طاعة له على الناس وليس للخليفة أن يشرع إلا فى حدود القوانين الإسلامية، وإلا فتشريعه باطل وقد يجوز الخليفة وقد يعدل وقد يتهتك فيشرب الخمر فيكون عاصيًا ثم إنه يحق للمؤرخين أن يتناولوه ويحللوا شخصيته وتوجهاته وتصرفاته شأنه فى ذلك شأن كل الناس وإذا انحرف الخليفة كان للأمة أن تعزله أما الإمام عند «الشيعة»، فهو فوق كل الناس فى طينته وفى تصرفاته ولذلك فهو فوق أن يتناوله المؤرخون بالتحليل أو بالتقييم. والإمام يشرع وينفذ ولايسأل عما يفعل وإن الخير والشر

يقاسان به فما عمله فهو خير وما نهى عنه فشر. وهو قائد روحى وله سلطة روحية تفوق سلطة البابا فى الكنيسة الكاثوليكية فالصلاة والصيام والزكاة والحج لاتنفع إلا بالإيمان به. والخلاصة أن حكم الإمام عند «الشيعة» هو حكم دينى معصوم حكم ثيوقراطى بكل معنى الكلمة هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن مرجعية الفقه السنى تؤدى إلى القول بأن الإسلام قابل لاستيعاب تطورات الحياة الإجتماعية والتكيف معها، فما دامت معيشة الناس ومعاملاتهم تتطور دائمًا وتتأثر باكتشاف الإنسان لأسرار الحياة وذخائر الكون فلا مناص من أن تكون العقيدة مسايرة لمنطق هذا التطور وعلى ذلك فإن الأساس فى تطبيق «الشريعة» هو استيعاب منطق هذا التطور، لا تكفيره، بل تتطابق طبيعة «الشريعة» مع وظيفتها الاجتماعية حيث تشكل «المصلحة» معيار هذا التطابق طبقًا للفقه السنى لا معنى «للشريعة» خارج نطاق تطابقها مع «المصلحة» ولا دلالة لطبيعتها خارج وظيفتها، بل إنه لا معنى للدين نفسه خارج الدنيا إذ إن الدين الإسلامى يدعو الناس أن يعملوا لدنياهم قبل أن يدعوهم ليعملوا لأخراهم بل إن الدين الإسلامى يرتب الحياة الأخرى على ما يعمله المرء فى حياته الدنيا ومن ثم فهو دنيا قبل أن يكون آخرة. وترتيبًا على هذه المرجعية للفقه السنى يرى بعض مفكرى الإخوان المسلمين أن التشريع الإسلامى «مدنى علمانى» يضع القوانين للناس على أساس من مصلحتهم وكرامتهم لا فرق عنده بين أديانهم أو لغاتهم أو عناصرهم ويعمل على إيجاد التوازن بينهم لأفراد وجماعات يعيشون فى الوطن الواحد.

وعلى ذلك فإذا كان الخطاب التقليدى لجماعة الإخوان المسلمين، يقوم على نظرية وتطبيق الشريعة، بمحدداتها الأساسية المعروفة فى الفقه السياسى السنى الكلاسيكى، فإن الخطاب الراديكالى لكافة جماعات الإسلام السياسى، يقوم على نظرية (الحاكمية لله) التى كان أبوالأعلى المودودى أول من صاغها فى الفكر السياسى الإسلامى الحديث على نحو منظم، وذلك بعد أن رفع الخوارج شعار (الحاكمية الإلهية) بشأن واقعة التحكيم بين على بن أبى طالب وبين معاوية بن أبى سفيان.

ويتجسد التناقض الأساسى بين النظريتين، فى أن النظرية (الإخوانية) تتصور الإمام وكيلا عن الجماعة ومسئولا أمامها فى حين أن النظرية الأخرى (الحاكمية) تتصور الإمام نائبًا عن الله أو خليفة عن الله، مسئولا أمام الله وحده. ومن ثم، يستبين أن نظرية (الحاكمية) تخرج عن الخطاب التقليدى المعروف لجماعة الإخوان المسلمين، وتعيد فى بنيتها العميقة استرجاع المفاهيم (الثيوقراطية الشيعية) لفكرة الإمامة.

ولعل هذه المرجعية (الشيعية) المضمرة والكامنة، تفسر إلى حد بعيد سرعة التئام وتكيف فكرة (ولاية الفقيه) فى الفقه الشيعى، مع نظرية (الحاكمية) ويشكل ذلك الأساس النظرى لتأثر التشيع السياسى المعاصر بنظرية (الحاكمية) لأبى الأعلى المودودى. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يبدو انتشار نظرية (الحاكمية) وكأنه بمثابة إدخال للمفاهيم (الثيوقراطية الشعبية) على الخطاب التقليدى المعروف لجماعة الإخوان المسلمين وهو الأمر الذى هدم إلى حد كبير الحدود التقليدية التى كانت معروفة لكل من جماعة الإخوان المسلمين، وجماعات الإسلام السياسى المعاصرة، وجعل أسس الخطاب واحدة أو بالأقل متداخلة تمامًا بين الإخوان المسلمين وجماعات الإسلام السياسى (!!)..

فإذا كان كذلك فلابد أن يطرح السؤال التالى نفسه: كيف اخترقت فكرة (الحاكمية الإلهية) المودودية فكر جماعة الإخوان المسلمين (؟!) وبتعبير أدق، كيف تفاعلت جماعة الإخوان المسلمين مع نظرية (الحاكمية) لأبى الأعلى المودودى (؟!) وما هى الظروف التى حكمت عملية التفاعل هذه (؟!) وما هى وظيفتها وملابساتها (؟!).

يمكن القول بأن نظرية (الحاكمية) المودودية، قد تسربت إلى تفكير التيار (الاعتراضى) أو (الراديكالى) أو (الإنقلابى) فى جماعة الإخوان المسلمين بواسطة (سيد قطب) الذى لعب دور الموجه النظرى الأساسى لهذا التفكير (التكفيرى) ولقد أحس المرشد الثانى لجماعة الإخوان المسلمين الأستاذ حسن الهضيبى، أحس عن كثب بنمو البذرة (التكفرية) فى الجماعة، فبادر بالتصدى لها حيث رد فى (دعاة لاقضاة) على شكرى مصطفى. كما رفض التفكير (التكفيرى) لسيد قطب، وكتب ضده. مما يدل بتيقن على نشوء الإحساس الجاد لدى القادة الإخوانيين التقليديين بأن سيد

العلاقة بين

قطب أنشأ فعلا تياراً جديداً أو فكراً جديداً يخرج بوضوح عن الأسس العامة للفكر التقليدى والخطاب التقليدى لجماعة الإخوان المسلمين. وليس من شك فى أن (محنة الإخوان) مع نظام يوليو ١٩٥٢ لعبت دوراً استراتيجياً إن لم يكن حاسماً كل الحسم فى صياغة سيد قطب لمفاهيم (الحاكمية) و(المجتمع الجاهلى) و(التكفير) وذلك فى كتابه الخطر (معالم فى الطريق) الذى قام فيه الفكر المودودى بالمرجعية الأساسية الكبرى. الأمر الذى يمكن معه القول باطمئنان، بأن سيد قطب كان أول أو أهم من قام بنقل روح أبى الأعلى المودودى وكذا أفكاره، إلى الفكر الإسلامى السياسى، ليس فقط إلى جماعة الإخوان المسلمين بما يعد خروجاً بل وتمرداً على أفكارها وخطابها التقليدى، بل إنه أول أو أهم من قام بنقل روح أبى الأعلى المودودى وكذا أفكاره إلى كل أرجاء الشارع السياسى الإسلامى مما أدى بمضى الوقت وبفعل عوامل مصاحبة أخرى إلى نشوء وظهور جماعات الإسلام السياسى كافة (التكفيرية - الإنقلابية) المنتشرة بكثافة على امتداد منطقة الشرق الإسلامية.

فقد كتب سيد قطب كتابه الخطر (معالم فى الطريق) وهو بداخل المعتقل الناصرى، وكان ذلك الكتاب أحد أهم أسباب الحكم على سيد قطب بالإعدام. فيما بعد ومن ثم، فقد كان كتاب (معالم فى الطريق) بمثابة رد أيديولوجى (راديكالى تكفيرى) على النظام الناصرى.

يفسر ذلك، محاولة سيد قطب صياغة خطاب إسلامى (جهادى) جديد لا أثر فيه للروح التقليدية لجماعة الإخوان المسلمين. فقد وجد سيد قطب فى (حاكمية) أبى الأعلى المودودى، وكذا فى (جاهلية) الشيخ الندوى مفهومين خصبين قابلين لإعادة بناء الأيديولوجية النظرية والحركية لجماعة الإخوان المسلمين، وذلك فى مواجهة النظام الناصرى. فتبنى هذين المفهومين (الحاكمية) و(الجاهلية) وأعاد بلورتهما وصياغتهما بوصفهما مفهومين (اعتراضيين) ينطلقان من فكرة تقوم على أساس القطيعة النهائية ما بين (الإلهى) و(الإنسانى). وهو الأمر الذى يعلى على المستوى الحركى إعادة بناء الجماعة فى إطار تجمع حركى عضوى طليعى (وهو ما يذكرنا بالتنظيم الطليعى الناصرى) يسوده نظام الطاعة المطلقة العمياء، وآلية تلقى الأوامر و التعليمات، وحرفية التنفيذ، والانضباط الحديدى العسكرى.

إن الإشكالية العميقة فى خطاب وأفكار سيد قطب، ليست إشكالية تطبيق الشريعة بشكل تنسجم فيه مع مصالح ومقتضيات التطور الاجتماعى، وتستجيب إسلامياً لها. ولكن الإشكالية العميقة فى خطاب وأفكار سيد قطب، إنما هى إشكالية (اعتراضية) لاترى فى المجتمعات الإسلامية القائمة سوى مجتمعات جاهلية كافرة (!!) يتعين أن يجرى بشأنها ما يجرى على (دار الحرب) ويحدد سيد قطب المجتمع الجاهلى) بأنه جميع المجتمعات القائمة اليوم على الأرض بما فى ذلك المجتمعات اليهودية والمجتمعات النصرانية فى كل أرجاء الأرض (!!) كما يدخل فى هذه المجتمعات الجاهلية تلك المجتمعات التى تزعم لنفسها أنها مسلمة(!!) تلك هى أهم و أخطر الخيوط الفكرية التى وردت فى كتاب (معالم فى الطريق) لسيد قطب..

ومن هنا فإن المحقق، إلى أن سيد قطب فى كتابه «معالم فى الطريق» أدخل فى إطار المجتمع الجاهلى الكافر، المجتماعات البشرية الموجودة على الأرض كافة بما فى ذلك المجتماعات اليهودية المسيحية والمجتماعات الإسلامية «!!» ولئن كان هذا النظر يتعارض ويتناقض بشدة مع المفهوم العلمى والمنهجى لمعنى المجتمع الجاهلى، كما أن هذا النظر - من ناحية أخرى - يتنافى ويتغافل بشدة عن الواقع التاريخى والفكرى والدينى الذى نشأت فى ظله المجتمعات الجاهلية الكافرة «!!» فطبقاً للمفهوم العلمى والمنهجى ينتفى على وجه اليقين وصف «الجاهلية أو الكفر» عن جميع المجتماعات اليهودية والمجتمعات المسيحية والمجتمعات الإسلامية، إذ إن كل هذه المجتمعات «تعلم» بوجود الله سبحانه وتعالى، مما يسقط عنها بلاشك وصف «الجاهلية» بوجود الله «!!» كما أن كل هذه المجتمعات - من جهة أخرى - تؤمن «بوجود» الله عز وجل «وتؤمن» أيضاً بما أنزل الله من أفكار دينية وأوامر وتوجيهات وتعليمات ومحظورات منهى عنها، حتى ولو كان ذلك الإيمان محدداً بحدود الديانة التى يعتنقها أتباع كل ديانة على حدة، سواء كانت هذه الديانة هى اليهودية أو المسيحية أو الإسلام، ومن ثم، فإن إطلاق وصف أو صفة

«الكفر» على أى من المجتمعات اليهودية أوالمسيحية أو الإسلامية يضحى أمراً يخالف بفجاجة شديدة «الإيمان» الموجود لدى أتباع كل ديانة من هذه الأديان الثلاثة (!!) ولايقدح فى ذلك، إذا كان كل من هؤلاء الأتباع المؤمنين «يؤمن» فى ضوء المفهوم السائد للإيمان فى ديانته، دون المفهوم السائد للإيمان فى الديانة الأخرى وإلا كان مؤدى ذلك أن يطلق أتباع كل ديانة من هذه الديانات السماوية الثلاثة وصف الكفر على أتباع الديانة السماوية الأخرى «!!» وهو الأمر الذى يتنافى تماماً مع المفهوم العلمى والمنهجى المجرد والمحايد لمعنى الإيمان بوجود الله، مما يجرنا إلى القصور العقلى والتزمت الفكرى والفاشية الدينية، تلك المعالم المظلمة التى ظللت كل مناخ العصور الوسطى بما اشتملت عليه من حروب ومذابح دينية بين أتباع الديانات السماوية الثلاث «!!» فلئن كان سيد قطب فى كتابه «معالم فى الطريق» قد استخدم بوضوح المفهوم العلمى والمنهجى لمعنى «المجتمع الجاهلى» ولمعنى «المجتمع الكافر» ولمعنى «العلم بوجود الله» ولمعنى «الإيمان بالله» وذلك حينما أطلق وصف «المجتمع الجاهلى الكافر» على المجتماعات الشيوعية، وهو الأمر الذى قد نوافقه عليه غير أننا وفى المقابل نرى - على وجه اليقين - أن سيد قطب فى كتابه «معالم فى الطريق» قد أهدر بوضوح المفهوم العلمى والمنهجى لمعنى «المجتمع الجاهلى» ولمعنى «المجتمع الكافر» ولمعنى «العلم بوجود الله» ولمعنى «الإيمان بالله» وذلك حينما أطلق وصف «المجتمع الجاهلى الكافر» على المجتمعات اليهودية والمجتمعات المسيحية(!!) وهو الأمر الذى نختلف معه فيه كل الاختلاف وإلى أقصى درجات الاختلاف ودون تحفظ غير أن الأمر فائق الخطورة الذى لايمكن السكوت عليه والذى يستوجب التوقف طويلا أمامه، هو جنوح سيد قطب فى كتابه «معالم فى الطريق» إلى إطلاق وصف «المجتمع الجاهلى الكافر» على المجتمعات الإسلامية القائمة الآن على الأرض «!!» وهو الأمر الذى لايعد فحسب إهداراً واضحاً وشديداً للمفهوم العلمى والمنهجى لكل المعانى والمصطلحات السالفة كمعنى «المجتمع الجاهلى» ومعنى «المجتمع الكافر» ومعنى «العلم بوجود الله» ومعنى «الإيمان بالله» ذلك أن إطلاق وصف «المجتمع الجاهلى الكافر» على المجتمعات الإسلامية أياً كانت أحوالها أو أوضاعها، يعد - فى تقديرنا - خطأ علمياً ومنهجياً فاحشاً لايغتفر سواء من الناحية النظرية البحتة أو من الناحية العملية المحض «!!» فطبقاً للمفهوم العلمى المنهجى «الدينى الخالص» فإن الإيمان الذى ينفى وصف «الكفر» والذى يدحض ويستبعد بالتبعية وصف «الجاهلية» بمعنى إنتفاء العلم بوجود الله هذا الإيمان يتحدد بالمعنى المستقر والراسخ فى الفقه الإسلامى، وهو أن معنى الإيمان، إنما هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره ومن ثم، تتحدد بوضوح لايقبل الجدل أو التأويل عناصر «الإيمان بالله». وعلى ذلك فطبقاً لمعنى «الإيمان» فى الفقه الإسلامى المعتمد، تخرج الأخطاء أو التجاوزات كافة التى تتعلق بالتطبيق والممارسة الدينية الصحيحة، تخرج بالقطع عن نطاق معنى «الإيمان» بالمفهوم العلمى المنهجى والدينى الخالص. وبعبارة أخرى، فنرى أنه من المتعين التفرقة والتمييز تماماً بين القول بوجود أو عدم القصور أوالضعف أو الخلل فى مسائل الممارسة والتطبيق برغم كل ما يمكن أن توصف به من أوصاف صحيحة كالفسوق أو المجون أو الضعف أو التهاون أو الفساد أو حتى الزندقة إلا أن هذه الأوصاف ومثلها تظل محصورة فقط ومقصورة فحسب على مسائل الممارسة والتطبيق - بحيث إنه لايجوز من الوجهة الدينية الخالصة وكذا من الوجهة العلمية والمنهجية التى تتعلق بفهم مضمون الألفاظ ودلالتها فى فقه اللغة العربية، لايجوز إطلاق هذه الأوصاف ومثلها على معنى «الإيمان» بوصفه فى الأساس مسألة «معنوية» خالصة لاتنطبق عليها الأوصاف التى قد تنطبق على مسائل الممارسة والتطبيق بوصفها فى الأساس مسائل «مادية» محض تجوز عليها وتلائمها مثل هذه الأوصاف وبالبناء على هذا النظر، يصح أن يقال إن هذا الفعل فيه فسوق وإن ذاك التصرف فيه مجون أو ضعيف أو فاسد.. إلى غير ذلك. ومن ثم، فإن الإنسان المسلم الذى تغلب عليه الأفعال الفاسقة يقال عنه ويوصف بأنه مسلم فاسق. وكذا الإنسان المسلم الذى يكثر الفساد أو الضعف.. إلخ. أما بالنسبة لمسألة «الإيمان» فباعتبارها مسألة «معنوية» خالصة، فلا يصح أن توصف أصلا بالأوصاف التى تجوز على المسائل «المادية» كأن «يقال» مثلا «إيمان فاسق» «!!» فإما أن يكون «الإيمان»

العلاقة بين

موجوداً وإما أن يكون غير موجود، وفى الحالة الأولى يتعين أن يوصف الشخص بأنه «مؤمن» وفى الحالة الثانية يمكن أن يوصف الشخص بأنه «كافر»، وفى الحالتين فلا يصح خلط الأوراق كما خلطها سيد قطب فى كتابه «معالم فى الطريق».

وبالبناء على ما تقدم يمكننا القول ـ بثقة واطمئنان ـ بأن سيد قطب بكتابه (معالم فى الطريق) قد كان الجسر أو المعبر المهم والخطير الذى بدأ عليه انتقال الأفكار (الراديكالية الجهادية التكفيرية) إلى بنية أفكار جماعة الإخوان المسلمين مما أدى إلى تغير المرجعية الفكرية الإخوانية (التقليدية) من نظرية تطبيق الشريعة الإسلامية إلى نظرية (الحاكمية لله) لأبى الأعلى المودودى، ونظرية (المجتمع الجاهلى) لأبى الحسن الندوى الأمر الذى يتعين معه الإشارة إلى أنه يجدر التمييز والتفرقة دوماً بين جماعة الإخوان المسلمين فيما قبل سيد قطب وكتابه الخطر (معالم فى الطريق) وجماعة الإخوان المسلمين فيما بعد سيد قطب و(معالم فى الطريق) ولا يغير من ذلك اشتمال الأفكار الإخوانية (التقليدية) على تيار (انقلابى جهادى تكفيرى) فيما قبل سيد قطب، تجلت فى حوادث الاغتيالات والتفجيرات المعروفة، كما لا يغير أيضًا من ذلك، اشتمال الأفكار الإخوانية (الجديدة) فيما بعد سيد قطب، على تيار (تقليدى) يتبنى فحسب نظرية تطبيق الشريعة الإسلامية، وينبذ غيرها من أفكار أبى الأعلى المودودى أو أفكار أبى الحسن الندوى، إذ يظل الوضع فى الصورتين أو فى الحالتين (قبل وبعد سيد قطب) مجرد (تيار واحد) يمثل استثناء على مجمل الأفكار المرجعية وتوجهها العام وإطارها التنظيمى والحركى المطبق والمعمول به فعلا. بحيث يكون هذا «التيار» فى الصورتين أو فى الحالتين، هو الاستثناء الذى يؤكد القاعدة العامة ولا ينفيها. فلقد أعادت الأفكار (الراديكالية الجهادية التكفيرية) على ضوء نظرية (الحاكمية لله) لأبى الأعلى المودودى، وتفسيرها القطبى (نسبة إلى سيد قطب). أعادت النظر جذرياً فى المعنى الإخوانى (التقليدى) مفهوم (الشورى) فإذا كان الخطاب الإخوانى (التقليدى) يبحث فى نظام الشورى السنى الإسلامى، عن شكل خاص ومتميز من الأشكال الديمقراطية الإسلامية، يقترب فيه (أهل الحل والعقد) من المجلس النيابى فى صورته المعاصرة وكذا يقترب فيه معنى (الإجماع) من (الإجماع الدستورى) فى النظرية المدنية للدولة المعاصرة. فإذا كان ذلك هو جوهر الخطاب الإخوانى (التقليدى) فإن الأفكار الإخوانية (القطبية الجديدة) تقوم على أساس إعادة صياغة مفهوم (الشورى) صياغة جديدة تختلف كل الاختلاف عن المفهوم (التقليدى) القديم لجماعة الإخوان المسلمين حيث يتبنى المفهوم الجديد معنى يتعارض بديوياً بين (الشورى) و(الديمقراطية) فتطالعنا وثائق وأدبيات الخطاب الإخوانى (الجديد) فنقرأ فيه ما نصه:

.. أساء إلى مفهوم الشورى بقصد وبغير قصد كثيرون من الباحثين والكتاب قديما وحديثا، حيث خرجوا به عن التصور الأصيل المتوافق مع روح الدين وأصول التشريع... بل إن بعض المحدثين منهم أعطوا الشورى مفهومًا كمفهوم الديمقراطية، مما يعتبر انحدارًا بالفكر الإسلامى وانحرافًا عن حقيقة معنى الشورى فى النظام الإسلامى. وتطالعنا أيضًا الشروح والتفسيرات الإخوانية (الجديدة) بصدد التفرقة والتمييز بين (الشورى) و(الديمقراطية) بما مفاده: أن الديمقراطية كلمة يونانية تعنى حاكمية الشعب وسيادته فى الدولة الديمقراطية وهى تجعل الشعب مصدر السلطات فهو الذى يشرع القوانين ويسن الدساتير. وأن الشعب فى النظم الديمقراطية هو الذى يحكم نفسه بنظام يضعه بنفسه. وأن النظام الديمقراطى يجعل الأكثرية صاحبة الصلاحية فى إبرام الأمور وفى نقضها. أما الشورى فى الإسلام فإنها لاتعدو أن تكون استطلاع رأى فرد أو فريق من الناس فى تفسير حكم شرعى أو فهمه، أو الاجتهاد فى أمر من الأمور فى ضوء التشريع الإسلامى وفى الإسلام دونما غيره، فإن الشعب يحكم بنظام (منزل) لايملك تعديله أو تبديله كائنا ما كانت الظروف أو الأحوال، وإن الشورى تتقيد بمبدأ شرعية المقررات والتصرفات دونما كثرة المؤيدين لها أو قلتهم. وعلى ذلك يستبين (بكل الوضوح التعارض الجوهرى بين (الشورى) و(الديمقراطية) لدى الأفكار والخطاب الإخوانى (الجديد) الذى يأخذ بمنهج السلطة المرجعية لنظرية (الحاكمية لله) لأبى الأعلى المودودى. ومن ثم، تفسير (الشورى) بواسطة نظرية (الحاكمية لله) التى يتحد مسارها وينبلور فى صورة الدولة (الثيوقراطية) وبالتالى يتمتع (الإمام)

بصلاحيات مطلقة ثيوقراطية، فلا يقيدها إجـمـاع (أهل الحل والعـقـد) أو أهل (الشورى). وهو الأمر الذى يعنى نسفًا إيديولوجيًا للجهد النظرى الإخوانى (التقليدى) الذى حاول باستمرار أن يبين وأن يؤكد على أن علاقة (الإمام) بالمجتمع محكومة بإجماع (أهل الحل والعقد). وأنه إذا ما أجمعت الأمة ممثلة بأهل (الحل والعقد) حالئذ، فلا مندوحة من التقيد به، بل ليس له أن ينقض (إجماع) الأمة أو أن يخالفه، إذ إنه مجرد وكيل لايجوز له أن يخرج على مصلحة أو توجيهات الأصيل (الأمة) ويمكن عزله دائما. هذا فى حين أن علاقة (الإمام) بالشعب أو الأمة فى الأفكار الإخوانية (القطبية الجديدة) تتخطى أفكار الإخوان (التقليدية) للدور التوسطى المهم والخطير والمطلوب الذى يلعبه (أهل الحل والعقد) فى الدولة الإسلامية بل فى المجتمع الإسلامى بوجه عام. ومن ثم، تتخطى معيارية (الإجماع) فى أداء الدولة الإسلامية لوظائفها، وهو ما ينسجم مع (إمامة تغلب وتقهر) لا (إمامة شورى اختيارية وطواعية). ويعكس هذا النظر ما طرأ على الفكر الإخوانى (الجديد) الناقل للفكر المودودى عبر **سيد قطب**، من أن القيادة فى الإسلام فردية طبقًا للشروح والتنظيرات الإخوانية (الجديدة) التى تقول ما نصه:

«والحقيقة التى لا لبس فيها، هى أن القائد فى النظام الإسلامى هو صاحب الصلاحية فى تدبير شئون الأمة، إلا أنه ليس ملزمًا بإتباع رأى الأكثرية فى الشئون والأحوال كافة. وأن تفسير آية الشورى واضح الدلالة على القول الفصل بعد المشورة، إنما يعود إلى القائد صاحب الصلاحية (الإمام) وليس إلى الأكثرية...!!».

سابعًا: ـ حركة الإصلاح التوفيقى الإسلامى ـ وأسباب فشلها ـ

وعلى ذلك، انتقلت حركة النهضة الإسلامية التى بدأت منذ أخريات القرن الماضى، انتقلت من الإصلاحى التوفيقى للأستاذ الإمام **«محمد عبده»** إلى النظام الإخوانى التقليدى الكلاسيكى للأستاذ «حسن البنا» إلى النظام الإخوانى الراديكالى التكفيرى الجهادى للأستاذ **«سيد قطب»**، ومختلف جماعات الإسلام السياسى على اختلاف فصائلها ومسمياتها، وهى الخارجة كلها من تحت عباءة الإخوان المسلمين. وهو الأمر الذى يطرح بقوة مجموعة من التساؤلات بالغة الأهمية وفائقة الخطورة منها على «سبيل المثال: ما الذى أدى إلى حصول هذا التدهور الخطير فى مسار حركة النهضة الإسلامية. وما هى الأسباب الحقيقية التى كانت وراء هذا التدهور الخطير، بحيث إنتهت حركة النهضة الإسلامية «خلال قرن من الزمان تقريبًا». إلى عكس ما كان مأمولا ومتوقعًا منها (؟!!) وهل يمكن إرجاع هذا التدهور الخطير إلى وجود خلل أساسى يشوب بنية النظام الفكرى الأيديولوجى الذى قامت عليه حركة الإصلاح التوفيقى، بحيث يمكن القول بحتمية انتهاء مسار حركة الإصلاح إلى ما انتهت إليه فى صورتها الأخيرة «الراديكالية التكفيرية الجهادية» ؟!! أم أن أسباب هذا التدهور الخطير تكمن «أساسًا» فى بنية النظام الفكرى الأيديولوجى الذى انبنت عليه حركة الإخوان المسلمين «الأم ـ التقليدية الكلاسيكية» بحيث يكون من المنطقى والطبيعى للغاية صيرورة الحركة الأم إلى ما صارت عليه، وانتهاؤها على النحو الذى انتهت عليه أخيراً من «الراديكالية التكفيرية الجهادية» ؟!!.

ولمحاولة الاقتراب عن كثب من الإجابات، تجدر الإشارة ـ بداية ـ إلى أن نظام الإصلاح التوفيقى الذى بلوره الأستاذ الإمام **«محمد عبده»**. وللإنصاف التاريخى فلقد وضع بذور هذا النظام «لأول مرة فى التاريخ الحديث والمعاصر» فى تربة الحياة الإسلامية. كان فضل هذا السبق للشيخ **«رفاعة الطهطاوى»** الذى يعد أول من بشر بهذا «الإصلاح التوفيقى الإسلامى» تلك إشارة نرى أنه كان من المتعين إيرادها وذكرها على أنه أيًا ما كان الأمر، فلقد كان نظام الإصلاح التوفيقى، تعبيرا إسلامياً خاصاً عن قابلية الفكر الإسلامى لاستيعاب عملية النهضة الحضارية أى عملية التحول من نمط حياة مجتمعات القرون الوسطى، إلى المجتمع المدنى الحديث، وذلك فى ضوء الطاقات الاجتهادية الكبرى للفقه السنى الكلاسيكى ومرونته التشريعية ومن ثم، فقد قام الفقه السنى الكلاسيكى بتكييف مفهوم «المصلحة» فى الفقه السنى مع مفهوم «المنفعة» طبقًا للفكر الليبرالى الغربى لدى **«جون ستيوارت مل»**، ومفهوم «الاجتماع» مع مفهوم «الرأى العام ومفهوم «أهل الحل والعقد» مع مفهوم «البرلمان».. إلى آخر هذه التوازنات التوفيقية التى تقوم كلها على أن الفكر الإسلامى يتضمن فى جوهره

كل الأفكار الفلسفية والسياسية الصحيحة التى توصل إليها الفكر الأوروبى الغربى مؤخراً. ومن ثم فإن الفكر الإسلامى يتقبل الأفكار الإنسانية الحديثة، ويتعايش معها ما دامت تؤدى إلى خير الإنسان وتقدمه وصيانة حرياته وحقوقه التى كرم الله تعالى بنى آدم بها.

وفى ضوء هذه الفكرية التوفيقية الإسلامية، كان النظام الإصلاحى نتاجاً معقداً لبدء نشوء العلاقات البرجوازية وتطورها، فى الوقت الذى كانت فيه مسلمات النظرية تساعد «إسلاميا» على مثل هذا التطور فكانت إجازة الأستاذ الإمام «محمد عبده» للتفسير الفردى الحر للقرآن الكريم، كانت هذه الإجازة تعبيراً خاصًا واضحًا عن نمو النزعة الفردية البرجوازية وتطورها، وكذا تعبيراً يؤكد ويدعم ويشجع على استنباط روح المبادرة فى تربة الحياة فى مختلف جوانبها ومناحيها.

ويفسر ذلك، استناد الرواد الليبراليون الأوائل والقوى والأحزاب الليبرالية، «فى ذلك الوقت» استنادهم جميعا من الناحية الفكرية الأيديولوجية على «المعادلة التوفيقية» وبلورتها مع الوقت إلى ما يسميه البعض «بالعلمانية الإسلامية».

غير أن الثابت تاريخيًا، أن التفسير «العلمانى الإسلامى - الليبرالى الوطنى» المعادلة التوفيقية للأستاذ الإمام «محمد عبده» هذا التفسير ظل هو التفسير الذى تعتمده وتؤيده النخبة الفكرية الثقافية فى المجتمع الإسلامى فى مصر، أو فى غيرها من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية. إذ بقيت الطبقات الشعبية فى المجتمع «وهى تمثل الغالبية الكاسحة» بقيت تؤمن وتنتهج وتمارس التفسيرات والرؤى الدينية السلفية الكلاسيكية التى كانت سائدة وحاكمة طوال العصور الوسطى. وهنا يمكننا رصد أهم بل وأخطر ما وقعت فيه «حركة الإصلاح التوفيقى الإسلامى» التى ظلت حبيسة جدران النخبة الفكرية الثقافية، ولم تستطع أن تتغلغل إلى أعماق البنية التحتية للمجتمع الإسلامى، وبالتالى لم يكتب لهذه الحركة النجاح التاريخى، ولم يكتب لها الاستمرارية والتقدم والإبداع بل لعله من المفارقات المحزنة التى عجلت بإنحسار مسار الحركة وفشلها وانزوائها فى النهاية، أن غالبية رموز هذه الحركة من الجيل الثانى والثالث قد ارتدوا فى «فزع وخوف يشبهان التوبة» ارتدوا عن كل أو معظم مقولاتهم وتفسيراتهم ورؤاهم، حيال ردة الفعل الشعبية الدوجماطيقية الديماجوجية «!!» ولعل المثال البارز فى هذا الصدد الذى يدل على هذه الردة الفكرية أمام الجماهير، «طه حسين» ومن قبله «الشيخ على عبد الرازق» «!!» وبدا الأمر أمام الجماهير الشعبية البسيطة، وكأنه كان نوعًا من المروق أو الهرطقة لبعض المثقفين المتحذلقين الذين سرعان ما عادوا إلى الملة بعد أن كادوا يخرجون عليها «!!»

وبالبناء على ما سلف، نحسب أن أسوا وأخطر ما صادف «حركة الإصلاح التوفيقى الإسلامى» ليس مجرد كونها ظلت حبيسة خلف جدران النخبة الفكرية والثقافية فحسب، وليس مجرد عجزها التام وفشلها فى أن تصل إلى الطبقات الشعبية وأن تتغلغل إلى أعماق البنية التحتية للمجتمعات الإسلامية فحسب، ولكن من المحقق، أن أسوأ وأخطر ما تعرضت له «حركة الإصلاح التوفيقى الإسلامى» فضلا عن الأسباب المذكورة، قد تمثل فى الموقف الغريب الذى اتخذه رجالات هذه الحركة ورموزها الكبار «!!» إذ بعد أول ردة فعل معادية ضدهم «وهى من الأمور الطبيعية والمتوقعة للغاية» انتاب رموز الحركة حالة من الفزع الشديد «غير المفهوم وغير المبرر» «!!» فراحوا يسارعون بإعلان تراجعهم عن أقوالهم وتفسيراتهم ورؤاهم كافة والتى مثلث فى الحقيقة الأسس الفكرية والأيديولوجية «لحركة الإصلاح التوفيقى الإسلامى» «!!» ولم يقتصر الأمر على مجرد إعلان التراجع فقط، بل وصل الأمر إلى حد إعلان تمسكهم وإيمانهم الراسخ بجميع التفسيرات والأقوال والرؤى والأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية التى كانت سائدة وحاكمة فى العصور الوسطى «!!» مما بدا معه الأمر وكأنه «إعلان للتوبة» ومن ثم ترسب فى الوجدان الشعبى البسيط ولازال مترسبًا حتى الآن، أن رجالات ورموز «حركة الإصلاح التوفيقى الإسلامى» قد انزلقوا إلى مزالق الهرطقة والمروق، ثم سرعان ما عدلوا عن ذلك العبث بإعلان «توبتهم» وعودتهم إلى الملة «!!» إلا أن ذلك لم يحل دون أن يعلق بهم دومًا كثير من الشك والتساؤلات وغبار كثيف، مما جعلهم حتى الآن يقفون فى خندق لايحظى بالاحترام فى الشارع الإسلامى، بل وتجمع كافة فصائل وفرق جماعات الإسلام السياسى على أن هؤلاء الرجال

من رموز «حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامي» قد كفروا كفر صريحاً «!!» وأن إعلان تراجعهم «وتوبتهم» كان لمجرد حماية أنفسهم وليس أكثر من ذلك «!!».

ولذلك يمكننا القول إن موقف التراجع لرموز «حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامي» وأياً كانت أسباب أو مبررات هذا التراجع، فلقد كان من شأن ذلك أن ازداد الجانب الآخر في هجومه على هذه الرموز، بل وعلى الأسس والعناصر الفكرية والأيديولوجية التي قامت أصلا عليها «حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامي» «!!» الأمر الذي أدى إلى انتكاس «حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامي» في وقت لم تكن فيه قادرة أو مؤهلة لمواجهة الانتكاسة وتجاوزها والخروج منها حية وقادرة على البقاء والاستمرار، وبعبارة أكثر دقة وأكثر تفصيلا، فلقد بزغت حركة «الإصلاح التوفيقي الإسلامي» بعد أن تراكمت قروناً طويلة عديدة من صور الفكر الديني السلفي الكلاسيكي المختلط بالاستبداد والطغيان والخزعبلات والخرافات والتخلف الحضاري مما جعل بلدان المنطقة الإسلامية تخرج من حركة التاريخ، وتقبع في قاع الظلم والقهر والفقر والحرمان بمعناه الصحيح.. وكان لابد من الطبيعي ومن المألوف، أن يفرز هذا المناخ المظلم صوراً من الفكر الديني السلفي الكلاسيكي تعكس بدقة طبيعة وملامح هذا المناخ المظلم المتخلف. وكان من الطبيعي والمألوف «أيضا» أن تستقر وأن تترسخ صور ذلك الفكر الديني السلفي الكلاسيكي نتيجة تراكم الأزمنة وتوالي العصور، مما يصبح معه إزالة هذا المفهوم من مناخ الظلام وفكر التخلف، مسألة تحتاج لجهود جبارة لأجيال متتالية تستغرق «على الأقل» عدة قرون من الجهود المتواصلة والمستنيرة، تلك هي حركة التاريخ في مساراتها الصحيحة والطبيعية، وهو ما حدث بالنسبة «لأوروبا» حيث يمكن رصد إرهاصات النهضة في القرنين «الحادي عشر والثاني عشر» إلى أن نضجت النهضة الأوروبية في القرنين «السادس عشر والسابع عشر» إلى أن ازدهرت النهضة وجاء عصر «التنوير» في القرنين «الثامن عشر والتاسع عشر» ومن ثم، فلقد استغرق اختراق جدار التخلف الحضاري في أوروبا، حوالي ثمانية قرون طوال من الجهود الإبداعية العظيمة المتواصلة. ثمانية قرون من التحدي الإنساني لكسر جدار التخلف الحضاري. ثمانية قرون شهدت بحاراً من الدماء لضحايا وشهداء معركة النهضة الحضارية والتنوير الحضاري، وليس من شك، في أنه خلال القرون الثمانية هذه كانت ردة الفعل الشعبية المعادية تقاوم رجالات ورموز «حركة النهضة والتنوير في أوروبا» فكانت محاكم التفتيش بكل ما عرف عنها من مذابح وانتهاكات صارخة، وكان أيضا التحالف الوثيق بين الكنيسة والحكام من الملوك والأمراء، وبالرغم من كل ذلك استمرت حركة النهضة والتنوير في أوروبا في تقدمها وفي تدفقها «برغم المذابح والمحارق والتضحيات» ونتيجة لذلك، أنجزت «الحركة في أوروبا» ما يسمى اليوم بالغرب المتحضر.

وفي هذا الصدد، نرى أنه من المتعين الإشارة إلى تفرقة أساسية مهمة بين «حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامي» و«حركة النهضة والتنوير في أوروبا» فالأولى حسبما يتبين من أسمها تقوم على معادلة التوازن والتوفيق فهي لم تخرج أبدا عن نطاق الأصول العامة والتراث، وبالرغم من ذلك فلقد أخفقت تماما، هذا بينما أن حركة النهضة والتنوير في أوروبا فقد كانت ثورية فكرية عارمة على التراث والتقاليد باسم العقل الذي أخضع كل شيء للفحص والنقد، بما في ذلك السلطة السياسية التي تحكم باسم المقدسات وبما في ذلك «أيضا» النصوص الدينية المقدسة، ومن ثم، كانت «حركة النهضة والتنوير في أوروبا» تياراً فكرياً «عقلانيا» قام بمواجهة سلطة الكنيسة وكذا السلطة السياسية المطلقة معا، وذلك على شكل حركة فكرية نقدية مناهضة للوثوقية الكنسية والاستبداد السياسي القائم.

ولذلك يمكننا القول بكثير من الاطمئنان - بأن تراجع أو تخاذل رجالات ورموز حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامي بعد أول ردة فعل عنيفة معادية، قد كان (أي ذلك التراجع أو التخاذل) إجهاضاً بالغ الخطورة للحظة التصادم أو الاحتكاك العنيف الذي تواجهه دوما الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية في صراعها المحتم مع العقل والعقلانية.

فتؤكد التجربة التاريخية، أن الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية والخاصة بكل ديانة من الديانات، إنما تمر بلحظة طبيعية تاريخية يتم خلالها التصادم العنيف مع أنصار العقل والعقلانية، فمن

ناحية أولى، فإن الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية تدافع عن نفسها وتحاول أن تضمن بقاءها واستمرارها الدائم، ومن ثم، فهي مستعدة دومًا لخوض الصراعات الدامية والحروب الضارية من أجل حماية نفسها وضمان ديمومتها.

ومن **ناحية ثانية**، فإنه لابد (حسب التجربة البشرية) أن تأتى لحظة ينمو فيها العقل الإنسانى ويبدأ طريق نضوجه وعقلانيته.

ومن **ناحية ثالثة**، حالما وبعد أن ينمو العقل وتبدأ العقلانية، يكون من الطبيعى ومن المفهوم أن يمثل العقل دور المنافس الجديد (الخطير) للأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية.

ومن **ناحية رابعة**، يتجلى الصراع وتدور المعركة الدموية بين الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية والعقل والعقلانية، وتتحدد حلبة الصراع وميدان المعركة حول من منهما تكون له الغلبة والسيادة والحكم فى أمور الدنيا (وليس فى أمور الدين)

ومن **ناحية خامسة**، فإن الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية فى جميع الأديان الثلاثة، تحرص على تملك الدين والدنيا، فتزعم دوما أنها (دين ودنيا)

ومن **ناحية سادسة**، فى المقابل يحرص العقل على أن يؤكد أنه يملك الدين بمعنى العلوم التجريبية (الطب والهندسة والكيمياء والفيزياء وغيرها) وكذا علوم السياسة والقانون والاقتصاد والاجتماع والآداب والفنون وكافة شئون الفكر والثقافة والعلوم.

ومن **ناحية سابعة**، إذن فإن أمور الدين الصرف تخرج عن نطاق الصراع والمعركة، وبالتالى تخرج أمور العقيدة الدينية والعبادات والمناهج الدينية (الشرائع) والأخلاق الدينية، والتصورات الدينية للذات الآلهية، وتخرج كافة ما يتعلق بالثوابت الدينية المقدسة فى كل دين

ومن **ناحية ثامنة**، وبالرغم مما قد يبدو ظاهراً واضحًا جليًا من أن للدين مساحته المقدسة ودوره الضرورى والمقدس فى حياة الانسان. وأن للعقل (أيضا) مساحته الطبيعية فى دنيا البشر، ودوره اللازم فى تنظيم وترتيب شئون الدنيا والحياة على الأرض.

ومن **ناحية تاسعة** وبالرغم من حرص كل ديانة على النص على هذه التفرقة والتحديد والتمييز الحاسم بين ماهو دينى مقدس وماهو دنيوى متغير، وقد كان الدين الاسلامى من أبرز الأديان المقدسة التى أوردت النصوص العديدة قطعية الدلالة والتى تعمل على إبراز وإيضاح وتأكيد التفرقة بين ماهو دين وماهو دنيا.

ومن **ناحية عاشرة**، بالرغم من كل ذلك، إلا أن حماس وربما تطرف الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية (وليس الدين ذاته) التى تنشأ بالضرورة حول كل دين، هذا الحماس أو التطرف يسعى دوما (كما تؤكد التجربة التاريخية الإنسانية) إلى أن يمد ماهو دينى بطبيعته الى نطاق ماهو دنيوى، وذلك بقصد امتلاك الدنيا فضلا عن الدين.

ومن **الناحية الحادية عشرة**، فإن الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية لكل الأديان السماوية المقدسة، كانت (قبل اصطدامها بالعقل دينا ودنيا، وذلك نتيجة إخلاص وتطرف هذه الأفكار الدينية وأنصارها وتابعيها.

ومن **الناحية الثانية عشرة**، ومن ثم، كانت اليهودية، فى العصور القديمة دينا ودولة، وهو الأمر الذى يخالف ماهو شائع حتى بين المثقفين من أن المسيحية هى ديانة اقتصرت على العناية بالجوانب الروحية فقط، فتلك هى مسيحية العصور الحديثة والمعاصرة بعد أن مرت بلحظة الاحتكاك أو الاصطدام العنيف مع العقل والعقلانية. غير أنه فيما قبل العصور الوسطى، كانت هناك الكنيسة الكاثوليكية الأوروبية تحكم وتتحكم فى كل بلدان أوروبا، سياسياً واجتماعياً وفكرياً وثقافياً وتصل فى تحكمها حتى إلى الإنسان الفرد. وفى هذا الصدد يجب ألا يمحى من الذاكرة الإنسانية تدخل الكنيسة الكاثوليكية فى عقول وضمائر ونفوس البشر للتفتيش والعقاب ويجب الا تمحى من الذاكرة الإنسانية محاكم التفتيش والمحارق والمجازر والسجون..

ومن **الناحية الثالثة عشرة**، ولذلك قيل - بحق إن الكنيسة الكاثوليكية الأوروبية (تسبح على بحيرة من الدم) وذلك للإشارة إلى حجم الدماء التى أريقت والأرواح التى أزهقت لشهداء العقل والعقلانية والنهضة والتنوير العقلى.

ومن **الناحية الرابعة عشرة** يمكننا القول - بكل الثقة والاطمئنان - بأن أوروبا

دفعت راضية وعن طيب خاطر الثمن الطبيعى اللازم لبدء اتخاذ طريق النهضة والتنوير العقلى، فوصلت الى هذا المستوى الحضارى الإنسانى الرفيع.

وبالبناء على ما تقدم، تؤكد تجربة التاريخ أن هناك ثمناً معيناً يتعين دفعه، وذلك عند بلوغ العقل والعقلانية درجة معينة من النمو والنضوج تسمح ببدء دخول المعركة الحتمية «التاريخية - الطبيعية»، مع الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية. ولا محيص عن دخول هذه المعركة لتتدفق حركة التاريخ فى مسارها الصحيح نحو تحقيق النهضة الحضارية والتنوير العقلى، وذلك لخير البشرية وإسعاد الإنسانية واستنقاذها من دياجير ظلمات العصور الوسطى المتخلفة ومن ثم، فإن فى التاريخ لحظات فائقة الأهمية وبالغة الخطورة، ينبغى المحافظة عليها والذود عنها والاستمساك الشديد بها، بالرغم من كل ماقد يعتورها من تضحيات وشهداء وإزهاق للأرواح وإهراق للدماء فتلك اللحظات التاريخية بمثابة مفترق الطرق على مستوى التاريخ، أو هى بالأحرى افتتاحيات جديدة أو بدايات جديدة، أو هكذا يتعين أن تكون كذلك. أو هى على نحو الدقة، فرص تاريخية «سانحة» أفرزتها جدلية التاريخ أو حركة التاريخ الدءوب بقصد عقلنة وترشيد سيناريو التاريخ وتصحيحه بحيث إنه إذا ما أهدرت مثل هذه الفرص التاريخية «السانحة» استمر إيقاع التاريخ على خطواته الأولى نفسها، ويتنفس ذات مناخه القديم، دون عقلنة أو تصحيح أو ترشيد. وفى ضوء هذا النظر لفلسفة التاريخ، نستطيع القول - بكل الثقة - إن «حركة الإصلاح التوفيقى الإسلامى» كانت بالقطع من هذه اللحظات التاريخية أو الفرص التاريخية «السانحة» حيث بلغ العقل الإسلامى مستوى من النمو والنضوج، يسمح له بكل التأكيد بالدخول فى تلك المعركة الحتمية (التاريخية - الطبيعية) مع الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية التى كانت سائدة فى مصر وفى سائر بلدان الشرق الأوسط الإسلامية. أو لعلنا نقول، إنه وعلى أقل تقدير فلقد كانت «حركة الاصلاح التوفيقى الإسلامى» مناخاً ملائماً ومناسباً لأن يدخل العقل - فى مصر وفى غيرها من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، معركته الضرورية والحتمية مع الأفكار الدينية السلفية الإسلامية، وفى هذا الصدد، يمكننا القول، إن مجرد ظهور «حركة الاصلاح التوفيقى الإسلامى» يمكن أن يعد - بل هو بالفعل بداية حقيقية - لتحريك أدوات المعركة فعلا، وبداية حقيقية لشن الطلعات الأولى إلا أنه إذا كانت المعركة فى أوروبا قد استغرقت قرابة القرون الثمانية، ودفعت فيها أوروبا فاتورة الثمن كاملا حسبما تسجل أحداث التاريخ الأوروبى. فإن الثابت تاريخياً، أنه فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامى، فإن المعركة المماثلة ولئن كانت اندلعت فعلا فى تقديرنا، غير أنها لم تستغرق أكثر من عدة سنوات «!!» فما هى إلا سنوات قلائل حتى أجهضت تلك المعركة وذلك بمجرد أن اشترك رجالات ورموز الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية فى المعركة «!!» الأمر الذى قد يدل على أن رجالات ورموز «حركة الإصلاح التوفيقى الإسلامى» من الجيل الثانى والثالث لم يكونوا بأية حال من الأحوال على مستوى مسئولية الدخول «أصلا» فى تلك المعركة «!!» أو لعلهم - وهذا هو الأسوأ والأقرب إلى الحقيقة - لم يكونوا قد بلغوا بعد المستوى المطلوب من تقدير الأهمية البالغة والخطورة الفائقة التى تستوجب «تاريخياً» حتمية دخول تلك المعركة والاستمرار فيها حتى يتغير وجه التاريخ إلى الأفضل فى مصر وفى سائر بلدان الشرق الأوسط الإسلامية «!!» مما يقطع بوضوح بأن رموز ورجالات «حركة الإصلاح التوفيقى الإسلامى» من الجيل الثانى والثالث لم يكونوا بعد قد بلغوا الحد الأدنى من فهم وإدراك المعنى العميق من وجود «الحركة» وماتعنيه «تاريخياً» من أبعاد ومغاز تفرز تلقائياً تحديات هائلة ينبغى مواجهتها وخوضها كقدر محتم ومكتوب «!!» على أنه قد يتبقى أسوأ الاحتمالات - وهو مانرفضه شخصياً - وهى التى تتمثل فى أن رجالات ورموز «الحركة» قد كانوا مجرد طالبى شهرة بغير حق ومدعين أو أفاقين، سرعان ماتراجعوا وتخاذلوا بعد ان انكشفت ضلالتهم وبدعهم وأكاذيبهم التى حاولوا أن يروجوا لها طلبا للأضواء والشهرة والمجد الشخصى ليس إلا «!!» وبكل الأسف المرير، فإن هذا الاحتمال الأخير - بالرغم من عدم صحته - فهو الصورة الرديئة التى رسخت وانطبعت بشدة فى الوجدان الشعبى فى الشارع «!!»

وتأسيسا على ذلك، فقد أدى إجهاض المعركة الحتمية والتاريخية والطبيعية، بين رجالات ورموز حركة الإصلاح الدينى التوفيقى الإسلامى من الجيل الثانى والثالث، وأنصار الأفكار الدينية

العلاقة بين

السلفية الكلاسيكية أدى - مع كل الأسف - إلى إهدار اللحظة التاريخية السانحة التى كان العقل والعقلانية فى مصر قد بلغا قدراً معيناً من النمو والنضوج، تسمح ببدء خوض هذه المعركة، بل وتوجب الاستمرار فيها حتى النهاية، أى حتى حصول الانتصار.. ومن ثم، كان إجهاض المعركة فى بدايتها، إجهاضا فى الحقيقة - لحركة التاريخ فى مصر وفى سائر بلدان الشرق الأوسط الإسلامية - بما يمكن معه القول بأن إجهاض المعركة قبل أن تبدأ، قد أوقف أو جمد أو كلس تماما التاريخ عند تلك اللحظة التى أجهضت فيها المعركة - وبما يمكن القول أيضا إن ذلك الإجهاض قد أضاع أكثر من مائة سنة على مصر وكذا على بلدان الشرق الأوسط الإسلامية. وهو الأمر الذى يوضح ويفسر مرور مصر والبلدان الإسلامية فى هذه اللحظة التاريخية المعاصرة، بالظروف والملابسات ذاتها التى كانت سائدة فى تلك اللحظة التاريخية التى سبقت وصاحبت أجواء المعركة المجهضة. كما أنه أيضا الأمر الذى يفسر ويوضح ورود التساؤلات والإبهامات نفسها التى سبقت وصاحبت أجواء تلك المعركة المجهضة، وورودها الآن بعد انقضاء أكثر من مائة سنة،!! من نحن ؟!!.

وماهى هويتنا الحضارية؟!!! وماهى روافد ومصادر هذه الهوية الحضارية ولمن يجب أن يتوجه الانتماء الحضارى؟!!! وماهى العلاقة الصحيحة بين الدين والدنيا؟!!! وماهى العلاقة الصحيحة بين الدين والسياسة؟! وماهى العلاقة الصحيحة بين الدين والعلم التجريبى؟!! وما هى العلاقة الصحيحة بين الدين والفكر والفلسفة؟!!! وكيف تكون العلاقة الصحيحة بين الدين والحضارات الأخرى؟!! وكيف تكون العلاقة الصحيحة بين الخصوصية الفكرية والثقافية والتفاعل مع حضارات الآخرين؟!!!!

وهل الإسلام نص على شكل أو صيغة محددة للحكم كالخلافة مثلا، وبذا تكون الخلافة أمرا من أمور الدين وثابتًا من ثوابته.. أم لا؟!!! وهل مصر فرعونية أم إسلامية أم هى هوية حضارية متميزة نتيجة خصوصية التاريخ أو الحضارة فى مصر؟!!!! إلى آخر هذه التساؤلات والإبهامات بالغة الأهمية وفائقة الخطورة والتى هى مطروحة الآن بكل كثافة وحيرة وإبهام وقلق والتى تحمل تعبيراً واضحًا عن «أزمة البحث عن الهوية الحضارية» التى تواجهها بلدان الشرق الأوسط الإسلامية فى هذه اللحظة التاريخية «الآنية» التى تمر بها. ■



للفنان عبد القادر الحسينى

أمــريكــا ...
والثــقــافــة العلمـيــة

سمير حنا صادق

أولا : الإعلام

قادم من أمريكا.. عائد وقلبى مفعم بالدهشة والإعجاب والحسد... عائد وقلبى مفعم بالأسى والحزن والغضب.

أما الإعجاب فبأمريكا. ولا ينبغى هنا أن نخلط بين الإعجاب والحب، فتاريخ قادة هذه الدولة ملىء بما لا يبعث على الحب، بداية بما فعلوه بالهنود الحمر والزنوج المختطفين من أفريقيا، مروراً بما فعلوه بالفلبين وجواتيمالا وبنما والمكسيك وشيلى وجرانادا وكوبا وفيتنام، ونهاية بما يفعلونه بنا الآن. إنما هو إعجاب من عينة أن ترى لصاً قد اعتدى عليك بطريقة ذكية فتقول بدهشة وإعجاب «يا ابن الـ .....».

وأما الأسى والحزن والغضب فلما نحن فيه الآن فى مصر، فمازلنا حتى الآن نتناقش فيما تناقش فيه المعتزلة وابن رشد، بل ولقد عدنا ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين إلى مناقشة قضايا كنا نظن أنها حسمت مع ثورة ١٩١٩ فى عشرينيات هذا القرن، فإذا بنا نكتشف أنها قد عادت إلينا بوجهها البغيض، على يد زمرة اتخذت من الدين، أشرف ما للبشرية من مشاعر، سلاحاً لتخدع به الملايين من البسطاء والأبرياء لتقنعهم أن حل مشاكلهم هو فى تعلم مراسم دخول المرحاض وفى إلغاء فوائد الادخار وفى قتل السواح.

والموقف الآن على هذا الكوكب هو ببساطة كالآتى: إن من أخذ بنواصى «العلم، والمنهج العلمى» تمكن من توفير السعادة والرخاء والصحة لأمته، واستطاع أن يحرر إرادته، بل وأن يفرض - إن أراد - إرادته على غيره. نعم، لقد قامت حضارات فى الماضى بغير العلم. قامت فى مصر، وقامت فى بابل، وقامت فى الصين، وقامت فى أثينا، وقامت فى روما، وقامت فى المناطق الكبرى التى أقام عليها المسلمون دولتهم. ولقد قامت هذه الحضارات على وسائل أخرى للمعرفة والحكم الصحيح، ولكن، ومنذ القرن السابع عشر، أصبحت الوسيلة الوحيدة التى يمكن أن تقوم عليها الحضارات هى الأخذ بناصية العلم. فلا كرامة ولا صحة ولا تحرير لإرادة، بل ولا أخلاق بدون العلم وسيضحك التاريخ والعالم على كل محاولاتنا الساذجة للحصول على الكرامة والشرف بحجب أوجه وعقول بناتنا وأمهاتنا وزوجاتنا.

هذه هى إذن قضية محسومة، بل إن محاربة العلم باسم الدين هو فى حقيقة الأمر محاربة للدين، فالأديان - كل الأديان - تحرص أساسًا على أن توفر للإنسان ما لا يمكن توفيره فى العصر الحالى إلا بالعلم والمنهج العلمى.

ورغم التقدم الساحق الذى حققه العلم فى أمريكا، فإن الدولة تشعر أنها فى وضع خطر، إذ إنها قد تكون متخلفة فى هذا المجال عن بلدان أخرى فى العالم. ولقد بلغ هذا الأمر ذروته عندما أصدر الرئيس السابق جورج بوش مذكرته الشهيرة «أمة فى خطر» والتى حذر فيها من الوضع الموجود وطالب باهتمام الدولة بتعليم العلوم خصوصًا فى

مجالاتها الأساسية كالفيزياء والرياضة وعلم الأحياء والبيولوجيا الجزيئية.

ويعتقد جانب كبير من المفكرين فى العالم أنه إذا كانت مقاليد التقدم فى العقود الأخيرة فى يد علوم رقائق السيليكون، فإن التقدم فى العقود المقبلة سيكون فى يد علوم الحياة كالهندسة الوراثية والبيولوجيا الجزيئية. وعلى هذا، فإن الجهات القيادية فى أمريكا تعتبر أنه فى وجود ٤٠٪ من السكان لا يؤمنون بالتطور البيولوجى، عقبة خطيرة أمام التقدم الحضارى.

ولن نتعرض هنا بالتفصيل لمستوى تدريس العلوم فى المدارس، فالمدرسة المجانية وغير المجانية، تتمتع بمكانة مهمة فى المجتمع، والتدريس، وخصوصاً تدريس العلوم، هو أشرف وظيفة يمارسها إنسان، ووسائل الإيضاح والتعليم لها الأفضلية الأولى فى ميزانيات الولايات المختلفة.

ولكن وإلى جانب هذا كله فإن الدولة قد تمكنت من فرض العلم على وسائل الإعلام والتثقيف المختلفة. ففى ولاية صغيرة وفقيرة مثل فلوريدا، توجد قناتان متخصصتان تماماً للعلم - إحداهما تدعى «الاكتشاف» (Discovery) والأخرى تدعى «قناة التليفزيون التعليمية (TLC-Television Learning Channel)، هذا إلى جانب البرامج العلمية التى تذاع على القنوات الأخرى. ويركز عديد من هذه البرامج - للأسباب كالتى سبق إيضاحها - على البيولوجيا الجزيئية والهندسة الوراثية والتطور والبيئة وتنتشر فيها جمل وتعابير «الانتخاب الطبيعى» و«بقاء الأصلح». ولا عجب فإنه من الصعب فى العصر الحديث تفهم علوم مثل وظائف الأعضاء، والتشريح، والهندسة الوراثية، بل، وفى رأى **هوكنز** فى كتابه عن «تاريخ الزمن»، أنه لا يمكن تفهم علم الطبيعة، إلا فى ظل تفهم كيف يعمل المخ البشرى، الذى تطور بالانتخاب الطبيعى إلى ما هو عليه الآن.

وإلى جانب التليفزيون، فليست هناك صحيفة أو مجلة أمريكية محترمة تخلو من صفحة للعلم يحررها محرر كفء قادر على تبسيط أخطر الحقائق العلمية دون أن يحول صفحته من صفحة للعلم والإعلام إلى صفحة للإعلان.

وهكذا، ففى بلد من أشد بلاد العالم تقدماً، فإن العلم تزداد جرعته يوما بعد يوم، أما عندنا، فالعلم يزدرى بالغياب التام لحساب برامج فى التليفزيون تتحدث عن روث الجان ولحساب صفحات فى الإعلام المقروء تتحدث عن كرة القدم.

هذه هى مكانة الثقافة العلمية فى أمريكا وهى لا تنفرد بهذا، فهذا هو الوضع فى بلدان العالم كافة التى تهدف إلى مزيد من التقدم. وهذا هو الوضع عندنا، وهو الوضع السائد فى بلدان العالم التى تسير إلى الخلف. وهكذا تتسع الثغرة بين تقدمهم وتخلفنا، وهكذا قربنا من القرن الواحد والعشرين وقد أصبحنا عبئاً على الحضارة والتقدم، وليس لدينا ما نقدمه سوى الوقود الحفرى الذى سيفقد قيمته خلال ربع قرن. وهكذا أصبحنا فى خطر أن يتركنا العالم المتقدم لندفن مع نفاياته.

ثانياً: المراكز العلمية والمتاحف

أ - مركز أبكوت

مؤسف ومحزن بل ومفزع إذن ما آلت إليه ثقافتنا خلال ربع قرن. ولعل أشد مظاهر هذا التدهور إيلاماً للنفس هو ما حدث لثقافتنا العلمية، فقد انهار واختفى من حياة أبنائنا وبناتنا كل ما له علاقة بالعلم، واستولى على عقولهم الشابة الدجالون والنصابون. اختفت المعامل من المدارس، اختفى الإعلام العلمى، وتدهورت المتاحف العلمية: اختفى متحف العلوم، واختفى متحف الجيولوجيا (أين ذهبت مقتنياته التى كانت لا تقدر بمال؟)، أغلقت القبة السماوية، تدهور المتحف الزراعى، وتدهور متحف السكة الحديد.

أما فى العالم الذى يتحرك إلى الأمام فالأمر مختلف...

تقع أورلاندو Orlando، وهى مدينة سياحية صغيرة فى ولاية فلوريدا، على بعد ١٠٠ ميل شمال ميامى، مشتى أثرياء أمريكا. يوجد بهذه المدينة الصغيرة عشرات من الأماكن التى يعشقها السياح، ولكن أروع ما فيها هو مركز إبكوت EPCOT. وإبكوت هى الحروف الأولى لجملة تعنى «النموذج الأولى التجريبى لمجتمع الغد»، Experimental Proto-type Community of Tomorrow.

ويحج إلى هذا المركز يوميًا مئات الألوف من الرواد الذين يفدون من جميع أنحاء العالم لزيارة هذا المركز العلمي الجميل.

تنتشر مباني هذا المركز حول بحيرة رائعة وعلى مساحة تبلغ حوالي ألفي فدان. ويوفر المركز وسائل النقل المريحة لرواده: مونوريل يصل الداخل بالخارج، لنشات في البحيرة، أوتوبيسات في الطرق، عشرات من العربات الكهربائية للمعوقين وعربات صغيرة للأطفال، كما يوفر عشرات من المطاعم الصغيرة والكبيرة ووسائل الاتصال المختلفة. ويغطي جانبا كبيراً من مساحة المركز أروع النباتات وتنتشر فيه النافورات الساحرة التي ترقص مياهها على أنغام الموسيقى وعلى الأضواء الملونة المبهرة ليلا. وكل بوصة مربعة في الألفي فدان تنطق بالاهتمام البالغ بالجمال والذوق الرفيع.

يتناثر حول البحيرة قوسان من المباني: القوس الأول يسمى «عالم المستقبل Future World»، والثاني يسمى «معرض العالم World Showcase». في القوس الأول توجد مبان بعناوين عن العلم وعالم الغد بعناوين أهمها:

- كوكب الأرض مركب فضاء.
- عالم الطاقة.
- البحار الحية.
- الاتصالات.
- الأرض.
- رحلة في عالم الخيال المبدع.
- عجائب الحياة.

وفي القوس الآخر (معرض العالم) تعرض بعض الدول أروع ما عندها من ثقافة وعلم بعروض سينمائية ومسرحية ومطاعم وأماكن لبيع الهدايا. ويمثل الدول العربية والأفريقية والإسلامية في هذا العرض دولة واحدة هي المغرب.

يستعمل في العروض كافة وسائل التوضيح المختلفة: سينما على شاشات دائرية أو مجسمة، آلات صوت ستريو، نماذج متحركة، مئات من الكمبيوترات التي يمكن تشغيلها بلمس الشاشة، عشرات من الروبوتات التي تتلقى التعليمات بالصوت وترد عليها كتابة وصوتا، والخاصية العامة هي الدقة العلمية البالغة والشرح الواضح القادر على الوصول إلى كل المستويات.

لن أستطيع طبعًا أن أصف المركز الذي زرته في العام الماضي لمدة يوم ثم صممت هذا العام على قضاء يومين به لمحاولة استيعاب جانب كبير منه. ولكن ليسمح لي القارئ أن آخذه في جولة سريعة ببعض المنشآت.

الأرض مركب فضاء Spaceship Earth:

يوجد العرض في مبنى كروي ضخم قطره حوالي مائة متر، يصل الزائر من المدخل إلى رصيف يتحرك بسرعة مماثلة لسرعة مركبات مفتوحة تسير على قضبان. وتتحرك هذه المركبات بالزائر في رحلة تستمر حوالي الساعة خلال عروض تستغرق ثمانية عشر طابقاً داخل المبنى. خلف كل مقعد توجد سماعات تشرح للجالس ما يمر به وما تذيعه السماعات في كل مقعد تختلف عما يذاع في المقعد الذي يسبقه أو المقعد الذي يليه - حسب الموقف من العروض الموجودة. تمر المركبة المفتوحة، بعروض متحركة رائعة عن تطور الجنس البشري من الإنسان الواقف Homo erectus إلى الإنسان العاقل Homo sa-piens، ثم إلى عصرنا الحالي مروراً بالعصر الحجري أيام الإنسان الصياد الجامع Hunter gatherer إلى استئناس الحيوانات والزراعة ثم تمر ببدء الاتصال والكلام ثم قسم رائع ضخم عن الحضارة الفرعونية والحضارة الآشورية ثم الهيلينية ثم الرومانية ثم عصر حضارة العلم والصناعة ثم عصر الإلكترونيات والكمبيوتر ثم عصر البيوتكنولوجي والهندسة الوراثية. النماذج كلها متحركة متكاملة تكاد تكون مطابقة للواقع. وتنتهي الجولة بدراسة تفصيلية لمنظر الأرض من الأقمار الصناعية.

عالم الطاقة Universe of Energy:

يدخل الزائر قاعة ضخمة يحوطها شاشات عرض دائرية تعرض تاريخ وأنواع الطاقة: والطاقة أساسًا نوعان: الطاقة غير المتجددة ومنها طاقة الحفريات Fossil fuel مثل الفحم والبترول، والطاقة المتجددة مثل الرياح والشمس وأمواج البحر والمد والجزر.. إلخ. ونفهم من الفيلم أن الطاقة غير المتجددة سوف تفقد الجانب الأكبر من أهميتها خلال ربع قرن لأسباب عديدة

منها نفاذها (فهى غير متجددة) ومنها أيضا أثرها على البيئة. وبعد العرض تتحرك مقاعد القاعة على شكل مجموعات صغيرة للمرور بنماذج مختلفة للطاقة. ونفهم فى نهاية الرحلة أن كل الطاقة المستخدمة فى هذا العرض مستخرجة من خلايا ضوئية كهربائية Photo voltaic cells على سطح المبنى.

الأرض The Land :

عروض متعددة عن علاقة الإنسان بالأرض، فى أحدها يركب الزائر مركباً يسير فى قناة ويمر به بين أنواع متقدمة من تكنولوجيا الزراعة. فى قسم «الزراعة لأعلى» يرتفع شجر الخيار إلى عشرة أمتار مستنداً على هياكل بلاستيكية. وتحمل الشجرة عشرات الثمار، وجذور الشجرة موضوعة فى كوب كبير من المياه تحتوى على ما تحتاج إليه من الغذاء. وفي مزارع السمك مئات الأطنان من أنواع متعددة من الأسماك. يوجد فى قسم «علاقات المحاصيل» دراسة علمية وافية عن أثر كل محصول على غيره من المحاصيل.

المبتكرات Innovations :

مساكن الغد، حمامات الغد، مطابخ الغد، مكاتب الغد.

ثقافة الغد تدخل مركز إبكوت وتخرج منه إنساناً آخر. كم هو جميل هذا العالم، كم هو قادر هذا الإنسان، كم هو رائع هذا المستقبل..!!

وهكذا تصنع الأمم المتقدمة وعياً متحضراً لأبنائها. بينما نصنع نحن تخلفنا بترك أبنائنا لثقافة الدجل والكتب الصفراء.

ب ـ مؤسسة سميثسون

يمتد وسط واشنطن طريق عريض جميل محاط بالحدائق الواسعة يدعى المول The Mall. ويبدأ هذا الطريق عند مبنى الكابيتول وينتهى بمسلة واشنطن ـ وهى بهذه المناسبة على عكس ما كتب البعض، مسلة صناعية داخلها مصاعد وأعلاها نوافذ تطل على المدينة. على جانبى المول يوجد عديد من المؤسسات الحكومية، وتوجد أيضاً مجموعة من المتاحف الضخمة. وتتبع هذه المتاحف مؤسسة تسمى السميثسونيان.

ولد جيمس سميثسون J. Smithson (١٧٦٥ ـ ١٨٢٦) فى إنجلترا وتعلم فى كمبريدج. وتربى على احترام العلم والبحث العلمى. وله مقولة بسيطة مشهورة «إن الرجل الذى يستطيع بالمشاهدة والبحث العلمى وإجراء التجارب أن يضيف للمعرفة البشرية هو عضو مهم بالمجتمع».

ترك سميثسون ـ وقد كان ثرياً جداً بالوراثة ـ كل أمواله لإنشاء مؤسسة تحمل اسمه فى واشنطن «لتبث المعرفة بين البشر» وسميت المؤسسة «مؤسسة السميثسونيان» The Smithsonian Institute. واسمح لى أيها القارئ العزيز فى هذا المجال أن أبكى حزناً وأسى على ما يخصص له أثرياؤنا وأثرياء العرب جميعاً (باستثناء قلة) أموالهم فى لهو وسفاهات.

تدير مؤسسة السميثسونيان فى واشنطن وحدها ستة عشر (١٦) متحفاً علاوة على أحد أكبر حدائق الحيوان فى العالم وعلاوة على متاحف فى مدن أخرى أهمها نيويورك. وتمتلك ١٫٣٩ مليون عينة ونموذج فى متاحفها وتستعمل هذه النماذج فى تحقيق هدفها الرئيسى وهو «ازدياد ونشر المعرفة»، وعلاوة على هذا فالمؤسسة مركز أبحاث، وبها مراكز تعليم، وتعطى منحاً دراسية للتفرغ للفن والعلم والتاريخ. ويزور متاحف السميثسونيان سنوياً حوالى ٥٠ مليون زائر.

من أهم متاحف السميثسونيان الموجودة بالمول: متحف التاريخ الطبيعى، المتحف القومى للفنون، متحف الطيران والفضاء، متحف هيرشهورن وحديقته للفن الحديث، متحف الفن والصناعة، متحف الفن الأفريقى، المتحف القومى للتاريخ الأمريكى...

ودخول جميع هذه المتاحف، وحديقة الحيوان، مجانى. وذلك باستثناء بعض العروض الخاصة كالسينما والقبة السماوية، ودخولها على كل حال بأسعار تافهة بل وبتخفيضات لكبار السن. وأمام هذا العرض الرائع والبوفيه المفتوح، من وجبات العلوم والفنون، يكاد المرء يفقد صوابه وينسى ما حوله وأن يفقد الإحساس بالزمن.

رغم أن متاحف الفنون تخرج عن دائرة هذه المقالات لكن لابد لنا أن نذكر

أن متاحف السميثسونيان فى المول تحتوى على أروع المقتنيات العالمية إذ يحتوى مثلا المتحف القومى للفنون National Gallery of Art على الماكيتات الأصلية التفصيلية لأهم كنائس العالم معمارياً بأحجام ضخمة يصل ارتفاعها إلى ٧ ـ ٨ أمتار. كما يحتوى على آلاف المقتنيات من رسوم الفنانين من جميع أنحاء العالم ومن المدارس الفنية المختلفة من رمبراند وروبينز ودولاكروا إلى ماتيس وجوجان وفان جوخ وتولوز لوتريك وبيكاسو إلى الفنانين الأمريكيين المعاصرين بفنهم المثير للجدل. أما متحف هيرشهورن Hirsh-horn Museum and Sculpture Garden فيتميز إلى جانب الرسم بمئات من التماثيل الصغيرة والكبيرة لرودان ودوجا وماتيس وهنرى مور وبيكاسو.

ولنعد أيها القارئ العزيز إلى موضوعنا الأصلى وهو «الثقافة العلمية» ولتسمح لى أن آخذك فى جولة سريعة ببعض متاحف السميثسونيان العلمية:

المتحف القومى للطيران والفضاء : National Air and Space Museum

يضم المتحف فى قاعاته نماذج حقيقية مع شرح واف لأهم أنواع الطائرات منذ محاولات الطيران الأولى إلى الطائرات النفاثة. ويضم المتحف أيضا نماذج لأهم مركبات الفضاء ومنها غرفة القيادة الفعلية لمركبة الفضاء أبوللو ١١ التى حملت رواد الفضاء إلى القمر، كما يضم قطعًا من صخور القمر.

وبالمتحف قبة سماوية تسمى باسم عالم الفيزياء أينشتين Einstein Planetari-um، وهى تقدم عروضًا عديدة عن الفلك، كما توجد قاعة عرض سينمائى مزودة بآلات عرض خاصة على شاشة بارتفاع ٢٠ متراً (تدعى IMAX) وتقوم القاعة بعرض أفلام أهمها فيلم تفصيلى كامل عن أول رحلة فضاء تشترك فيها سيدة. والعرض، بفضل آلات العرض والصوت المتقدمة، يجعل المتفرج يشعر بأنه قد اشترك بنفسه فى هذه الرحلة.

المتحف القومى للتاريخ الطبيعى National Museum of Natural History:

يجمع المتحف فى مخازنه ومعارضه حوالى ٨٠ مليون قطعة تحتوى على ما تصفه نشرات المتحف بأنها «عينات من كوكب الأرض ومن الأشياء التى يصنعها قاطنوه». ومنها معادن وصخور من النيازك وحفريات عمرها ملايين من السنين وماسات، منها ماسة الأمل Hope، أكبر ماسة فى العالم، والديناصورات والأقنعة والموميـاوات والنمر والببر والأفيال والحيوانات الجرابية Marsupials. وتصف النشرات المعرض فتقول «إن العينات التى تراها، وتلك التى نختزنها، تلعب دوراً مهمًا فى البحث العلمى، فهى تحقق نتائج الدراسات السابقة، وهى مصدر أفكار عن أبحاث المستقبل».

ويحتوى المتحف على عشرات من قاعات العرض الرائعة التنظيم منها مثلا:

قاعة الحفريات وتاريخ الأرض: كيف بدأت الحياة، ما هى أقدم حفرية، متى هجرت النباتات والحيوانات البحار إلى سطح الأرض، ماذا حدث لحيوانات مثل التيرانوسورس Tyranossaurus، جذع أقدم شجرة معروفة، فك أقدم قرش، نماذج متعددة للديناصورات...

قاعة تنوع الحياة: كيف تأكل التارانتولا (أحد أنواع العناكب) أنواع الثدييات السامة، كيف تقفز الضفدعة، ما هى الأحياء التى تعيش فى أعماق البحار على عمق كيلو مترين فى ظلام دامس.

قاعة الحشرات: وبها آلاف من الحشرات الحية، كيف تأكل وكيف تتناسل وكيف تضر بالإنسان وكيف تفيده.

معمل الجينات للأطفال: وبه أيضًا متخصصون يقومون بشرح الجينات والتطور للأطفال.

حدائق الحيوان National Zoologi-cal Park :

يحتوى على مساحات شاسعة من الحدائق والتلال والبحيرات والأقفاص، بها حوالى ٣٠٠٠ حيوان من ٥٠٠ نوع، أغلبها من الحيوانات المهددة بالانقراض. ومن مبانيها المهمة مركز الزواحف المليء بأنواع مختلفة من هذه الحيوانات مع شرح واف لطبيعتها. ومحطة الحفاظ على الشيتا، وبيت للباندا، وبيت للغوريلا والأورانجوتان (إنسان الغابة) ... وتتميز الحديقة بالشرح الوافى التفصيلى لأهم خواص هذه الحيوانات.

ولعل أروع ما فى الحديقة هو المبنى الذى تقوم بإعداده بعنوان «كيف يفكر الحيوان».

أرأيت أيها القارئ العزيز الفارق؟

أرأيت كيف نستورد الأفلام العلمية الرائعة التى صنعت لإثارة التساؤل وحب العلم فى الأطفال والشباب فنلوثها بتعليقاتنا السطحية الغبية قبل عرضها؟

أرأيت كيف يقوم أثرياء رأسماليتهم المنتجة بتشجيع العلم والتقدم بينما أثرياء رأسماليتنا الطفيلية التى قامت على التجارة فى البضائع الفاسدة وعلى المضاربة على الأراضى وعلى بناء المبانى بالأسمنت المغشوش بنهب الناس وبتشجيع الدجل والجهل تحت راية السوق المفتوحة وآليات السوق والانفتاح، بينما يتعذب فى قبره آدم سميث الذى هاجم فى كل ما كتب هذه الرأسمالية الطفيلية المستظلة برايته! ■

نشـــأة الانـفـعـــالات وتـطـورهـا في الحيــاة الاجتماعية

جــان دوڤــيـنيــون
ترجمة وتقديم: إلهام غالي

● تعريف بالكاتب

قـام ولد جـان دوڤـيـنيـون عـالم الاجـتـمـاع الفرنسي المعروف عـام ١٩٢١ بالروشـال بفـرنسـا. وهو إلى جـانب علم الاجـتـمـاع الذي يدرسـه في جـامـعـة السوربون بباريس (٧) يدرس المسرح والأنثروبولوچيا والفلسفة. كما أنه صـحـفي وكـاتب رواية. وبعـد أن عـمل مساعداً خاصاً لعالم الاجتماع الفرنسي المعروف جورج جورڤيتش في جامعة السوربون عمل أستاذاً بالجامعة التونسية، ثم جامعة تور الفرنسية، ثم في جامعة باريس (٧). وهو يشـغل أيضـاً منصب رئيس قـصر ثقافـات العالم بباريس، وله عديد من المؤلفات (ثلاثون كتاباً) الأدبية والاجتماعية. ونشرت له رواية جديدة بعنوان «القـرد الوطني»، ثم تأمـلات في مـذكـرات جـورج بـيـريك تحت عنوان «العـلاقـة». وهذا العـرض لكتـاب جـان دوڤـينيـون يعد الخطوة الأولى في إطار مشروع أشمل وهو ترجمة الكتاب بالكامل تحت عنوان «تطور الانفعالات في الحياة الاجتماعية» الصادر عن دار المطبوعات الجامعية الفرنسية في طبعته الأولى في يناير ١٩٩٠. وقد سبق أن صدر له في اللغـة العربيـة كـتـاب في سـوسـيـولوچيـا المسرح عـام ١٩٧٦ في دمـشق بسـوريا، حـيـث قـام بتـرجـمتـه الأسـتـاذ حـافظ الجمالي.

● محور الكتاب

ويدور هذا الكـتـاب الجـديد «نشـأة الانفـعـــالات وتطورها في الحـيــاة الاجتماعية» لمؤلفه العالم الفرنسي جان دوڤـينيـون حـول مـحـور أسـاسي هو الغـمـوض السـوسـيـولوچي لمصطلح الانفعال. ويتساءل عما إذا كان ممكناً أن يرتبط بدلالة ثابتـة لا تتـغـيـر مع تغـيـر السـيـاق الجـمـاعي والفردي ومع تحـول التـجـارب والإطار الاصطلاحي والبـعـد النظري؟ هل يتوازى مـفـهـوم الانفعال والانفـعـال نفسـه؟ هل يتطابق الانفعال وقواعد الانفعال اللغوية والمنطقية؟

ينطلق المؤلف من شك كـثـيـرٍ من البـاحـثين والمفكرين في إمكانيـة تعـدد مفهوم سوسيولوجي للانفعال نتيجة شيوع الانفعال في سوق الموضة وما أثاره من ثرثرة عامة منذ أن عرفت أوروبا عصر التنوير وما صـاحـبـه من سـقـوط ثقافي ومادي واضح.

● تعريفات إشكالية

إن الانفـعـال، حـسـبـمـا يرى جـان دوڤينيون، أسلوب معين في الحياة، فعل من الأفعال الاجتماعية الفريدة ومظهر من مظاهر الوعي بروابط العالم.

وهكذا، فالانفعال جانب من إشكالية الفعل. والفعل Acte هو الهيئة العارضة للمـؤثر في غـيـره بسـبب التـأثـيـر أولاً؛ كـالهيـئة الحـاصلة للقـاطع بسـبب كـونه قـاطعًا. وفي اصطلاح النحـاة العرب أن الفـعل هو مـا دل على مـعنى في نفسـه مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة، وقيل الفعل

كـون الشيء مـؤثراً فى غـيـره. وأمـا الانفعال، فقد يترجم مصطلح Affect أو مـصطلح Affection وقـد يرادف مـصطلحًا مـغـايراً لمصطلح Emotion. لكن مـا يقصده جـان دوڤـينيـون من الانفعال هو مصطلح Passion).

ويروى العالم الفرنسى سيرة الانفعال بمعنى Passion خـلال التـاريخ الفكرى بشكل عـام. إلا أنه لاحظ أثناء بحـثـه أن الأدباء هم أكـثـر من اسـتـعملوا هذا اللفظ للدلالة على مـحـرك الإبداع فى الرواية والقصيدة، على وجه الخصوص. فالأدب وليس علم الاجتماع، هو الذى يبدو وكأنه الأرض الخصبة لوصف تقلبات الانفعال.

وقد شـاع شيوعـًا كـبيراً أن الانفعال مـحرك الروح التى تتشوق إلى الهـروب من الإرادة أو من العـمل أو من الفـعل نفسه. وهكذا استـعمل الفلاسفة وعلماء النفس والاجـتـمـاع هذا اللفظ للدلالة على جميع مظاهر التذبذب المستمر.

والانـفـعـال عند أرسطو جنس من الأجناس البـشـرية، يعبـر عن حـالة من حـالات الجوهر أو الإنسان المفعول فيه. ويرادف عنده الرغبـة والغضب والخوف وغيرها من الحالات.

ويبدأ الانفعال من الاندفاع العاطفى أو من العاطفة العنيفة. والعوامل الخارجية هى التى تحدد قوة الانفعال ومدى بقائه.

ويستعمل ديكارت الفيلسوف الفرنسى هذا اللفظ للدلالة على مـا تقوم به الروح من دفع للأشياء التى يحـتاجـها الجـسد. وأما الفيلسوف الألمانى ليبنتز فيرى أنه يدل لا على عـمليات الإرضـاء ولا على رأى من الآراء، وإنما يدل على مـيل من مـيول النفس البـشرية، أو بالأحـرى على تحـول مـيل من مـيـول النفس البـشـرية يصـاحـبـه مظهـر من مظاهر المتـعـة أو النفور.

وفى مفتتح القرن التاسع عشر بدا أن هناك تيـارين مـتـبـايدين فى تصـوير الانفعال.

وأما الاتجاه الأول، فهو الاتجاه الذى يستوحى فكر الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت، ويضع هذا الفكر ضمن الإطار الأشمل للتقليد الإنجليزى الذى يقول بأن الانفعال عاطفة عنيفة أصلها فسيولوجى.

وأمـا الاتجـاه الـثـانى، فـهـو الاتجـاه الفكرى الذى يستقى مصادره الفلسفية من ألمانيا، وعلى وجـه التـحـديد من أعـمـال الفلاسفة الكبار هيجل وكـانط وليبنتز فضلا عن تأثير هذا الاتجاه فى فرنسا فى إطار فكر فـورييـه. وفكرة هذا الاتجـاه العامة حـول الانفعال تؤدى إلى التسليم بأن الانفعال اتجاه طارد أو نشاط لحظى للروح الإنسـانية، حـيث يغيب العقل عن أداء وظيفته.

وعند هيـجل يبدو العقل الذى يسود التاريخ منفعلا وليس فاعلا فقط.

واخـتـلف عـديد من العلمـاء، وليس الفلاسفة فـحـسب، حـول دلالة مـصطلح الانفعال. والجـدير بالذكـر فى سيـاق هذا الاخـتـلاف هو الصـراع الذى دار بين العـالم الفـرنسى ريبـو وبين الفـيلسـوف الألمانى العظيم كـانط. فـقـد كـان يرى فيلسوف النقد الألمانى أن الانفعال عند الإنسان مـرض يسـتوجب العلاج. وأما العالم الفرنسى الآخر دوجاسى فقد وقف مـوقـفًا مـغـايراً حـيث رسخ فكرة ضدية تؤدى فى نهاية التحليل إلى أن الانفعال فى صورته الحقيقية إحساس عميق المدى لا يحده إلا مقومات الأخلاق والمجتمع.

وإذا كان لفظ Passion هو اللفظ الذى استـعمله الكتـاب القدامى للتعبـيـر عن الانفعال عمومـًا، وإن ترجمناه أحياناً بلفظ التأثر أو بكلمة الميل مع الهوى، فإن عالم الاجـتـمـاع الفـرنسى الكبـيـر جـان دوڤينيون اقتصر على استعمالات ثلاثة، يتجاوز فى ظلالها معانى الانفعال القوى ودلالات الانفعال الذى قد يكون من القوة بحـيث يسيطر على ملكة الحكم والإرادة عند الإنسـان والاسـتـعـمـالات الدارجـة بمعنى الانفعال أو النزوع الجنسى. كـما يتجاوز المعنى المعروف فى الفكر الغربى القائل بأن الانفعال - بوجه عام - ميل عام وكلى وشـامل قـد يمارس بطريقـة ثابتـة قليلا أو كثيراً دور الموجه للفعل والفكر.

إن التـأثر أو الميل مع الهـوى أو الانفعال عند جان دوڤينيون لفظ يطلقه على ثلاثة مـستويات من جملة سياقات الانفعال.

١- إن الانفـعـال إعـادة تنظيم لهـيكل الشخصية فى إطار اتجاه أو ميل مسيطر أو طارد. ويسـتند فى هذه النقطة إلى الكاتب الفـرنسى المعـروف سـتـاندال، حيث يقوم بالتمييز بين أمرين، أما الأمر الأول فـهـو حـالات الانفعال، وأما الأمـر

الثانى فهو الانفعال نفسه. ولهذا التمييز يمكن أن نطلق على الحب والثأر والغضب والكبرياء صفة الحالة الانفعالية وليس الانفعال بوجه عام. والانفعال بوجه عام إنما هو إحساس يقيم عملية تركيز تتعارض مع التوزيع الطبيعى لمشاعر الإنسان. وبالتالى فالانفعال ليس شعوراً قسرياً ولا فكرة ثابتة. الانفعال مولد لأسلوب جديد فى الحياة.

٢ - الانفعال ميل نحو المطلق أو أصل الانفعال الرغبة أو الميل نحو المطلق. ويتبع الانفعال دراما حميمة تقيم مسرحاً لتجليات الانفعال فى حوار بين الفرد وبين الوجود الرومانى أو بين الفرد وبين الكينونة الأسطورية.

٣ - الانفعال تعارض معيوش بين الارتباط أحادى الجانب لموضوع أو شىء ما تم تعميمه إلى مثال مطلق، وبين ما يشعر به المنفعل أو المتأثر، رغماً عن ذلك، أنه جوهر ذاته. شخصيته فى عمقها مخنوقة لكنها غير ملغاة بفعل الانفعال. وهنا يذكرنا عالم الاجتماع **جان دوڤينيون** بعبارة آلان الفيلسوف الفرنسى المعروف بكتاباته الشائقة والمقتضبة: «الانفعال إنما هو أنا وليس أنا».

كذلك يتعرض **جان دوڤينيون** عالم الاجتماع لظواهر ثلاث تصنع فى نهاية المطاف الحركة الانفعالية: المجتمع خالق المادة أو اللغة، والسلوك، والصراع النفسى الذى يجعل المنفعل يتعارض فيما بينه وبين نفسه، وبينه وبين المجموع الاجتماعى.

وقد يبدو علم اجتماع الانفعال أكثر طموحاً من العلوم النفسية والاجتماعية والإنسانية الأخرى، التى تنظر إلى الظاهرة من منظار مختلف. وقد يبدو أيضاً أن المقاربة السوسيولوجية لظاهرة الانفعال الجماعى أكثر تناقضاً من المقاربات العلمية الأخرى. إذ كيف يستطيع عالم الاجتماع أن يجيب عن السؤال التالى: كيف ينمى المجتمع الإنسانى الانفعال ويزيله فى الوقت نفسه؟ وتكرار الظاهرة خير دليل على الحاجة السوسيولوجية الأساسية والماسة إلى ضبط هروب الانفعال من «مختلف أشكال الصيرورة والتاريخ. وموافقة الإنسان المنفعل على إعادة انفعاله إنما هو بالتحديد جوهر الانفعال أو ماهية التأثر أو دلالة الميل مع الهوى.

والمعروف أن الإنسان المنفعل يرفض المستقبل باسم الماضى. لكن الإنسان المنفعل كائن عاجز عن أن يهتم بأبعاد المستقبل نتيجة الإحساس القوى العارم بالحاضر، وبسبب يقظة الرغبة الآنية المستمرة الحاضرة أبداً.

وقد أجمع العلماء على أن الانفعال من منتوج الحضارة. فغاية الانفعال إنما هو أن يقنع نفسه أمام أعين الآخرين ويرمز للماضى باعتباره قالباً مقدساً. وبما أن الماضى هو ذات الموضوع الانفعالى أو هو المعيش، فالأنا تقترن نفسها بالحاضر فى صبغة متبادلة أو فى سياق يكاد يكون سحرياً أو أكثر سحراً من الاقتران الدينى؛ من اقتران الدين بالانفعال.

• الانفعال أنواع

إن الانفعال حالات أو أنواع .. أصناف وأشكال. فهناك الشعور بالأمل والإحساس بالخوف والغضب والعذاب والحب... وإن تشابهت فيما بينها فى بعض الأحيان. وقد أشار المفكرون القدامى إلى أنه لا يجب وضع قائمة نرتب فيها مختلف أشكال الانفعال. إلا أنهم توصلوا إلى أن الانفعال يقتصر فى جوهره على نوعين: العذاب والحب.

وإذا حاولنا - حسبما يرى **جان دوڤينيون** - أن نصنف الانفعالات، ففى مقدورنا أن نحصر التصنيف الأساسى فى حدود الأنا والعالم والآخر. ثلاثة محاور أساسية يقوم عليها الانفعال. فهناك شهوة الأكل والبخل، والانفعال الطائفى. وهناك أيضاً الانفعال بالآخر ومع الآخر فى سياق الحب والإنسان الطموح. وأخيراً هناك الانفعال فى العالم أو بالعالم فى سياق اللعب أو الأعمال الثقافية. الانفعال فى العالم أو بالعالم أو عبر العالم إنما هو غزو للعالم وبحث عن معرفته والسيطرة عليه.

إلا أن **جان دوڤينيون** يلاحظ أنه رغماً عن صحة هذا التقسيم الثلاثى إلى: الأنا والعالم والآخر، فالانفعال يتجه فى صورته العامة وشبه الدائمة إلى الدوران حول مركزية الأنا. مما يجعل الانفعال نوعاً من أنواع الأنانية أو ضرباً من ضروب النرجسية.

• مثال الحب

إن الحب كما هو معروف رغبة فى الامتلاك أو فى الاتحاد مع الآخر. وهناك

شكلان من الحب حسب عبارة **بلزاك** أما الشكل الأول فهو الشكل الذى يتحول من خلاله الحب إلى أمر من الأوامر. وأما الشكل الثانى فهو شكل التنفيذ.

لكل جهة من هذين الجهتين وعى كامل بالتقدير المتبادل. وبشكل أكثر وضوحاً فإن الحب مشاركة فى الحركة الحميمة التى من خلالها يتم تجاوز الآخر.

ويستخلص **جان دوفينيون** - مستلهماً **ستاندال** - أن الحب إما شهوة أو انفعال، إما حب عضوى، وإما حب فضولى. والحب رغبة فى أن يحبك الآخر. يمارس الحبيب الضغوط لكى يظهر مرموقاً فى مواجهة وعى الآخر.

وأما **سارتر** فى كتابه «الوجود والعدم» فهو يؤكد على أن الرغبة فى الامتلاك إنما هى رغبة فى الوجود. وعند **هيجل** يكمن الحب فى شعور الكائن الحىّ بحيويته، أو بأن الأفراد المجتمعية لا يشكلون إلا كائناً واحداً. وعند الرومانسيين الألمان، **هولدرلين ونوفاليس**، يعنى الانفعال الرغبة فى الشىء المجهول ترقى فى المرأة إلى رمز العالم ومكمن الوحدة الكونية. وفى التراث المسيحى الفكرى، عند **ديكارت ومالبرونش**، من المستحيل اعتبار الانفعالات أكثر من امتلاك لبعض المشاعر المتعلقة بالجسد أساساً.

أما بالنسبة للفلاسفة العقلانيين فالانفعال خطأ وسراب واحتقار للأوضاع المرتبطة والمنتهية بالوجود الإنسانى، وتمرد للغرائز ضد العقل. وكما يرى **جان دوفينيون** أيضاً أن الإنسان المنفعل يفضل الوجود على الخيال ولا ينسى الإشارة إلى أن الانفعال هو الإنسانية نفسها.

بينما يوجد للانفعال أبعاد تمنعه دائماً من التبدل بالتجربة الفنية: ويجوز أن نسلم بأن الفن والانفعال يسبحان فى الخيال، ولكن الفن يعرف هذا الضرب بينما تحاول الشهوة التجاهل التام. «فنحن نرغب دائماً فى أن يستمر الحب ونعرف سلفاً بأنه لا يستمر». كتب هذه الكلمات الكاتب الفرنسى **كامى** محاولا إيجاد تفسير للرغبة. هذا ويضيف، أنه لكى تتم عملية الخلق الإبداعية، لابد من الحب والتجرد فى آن .

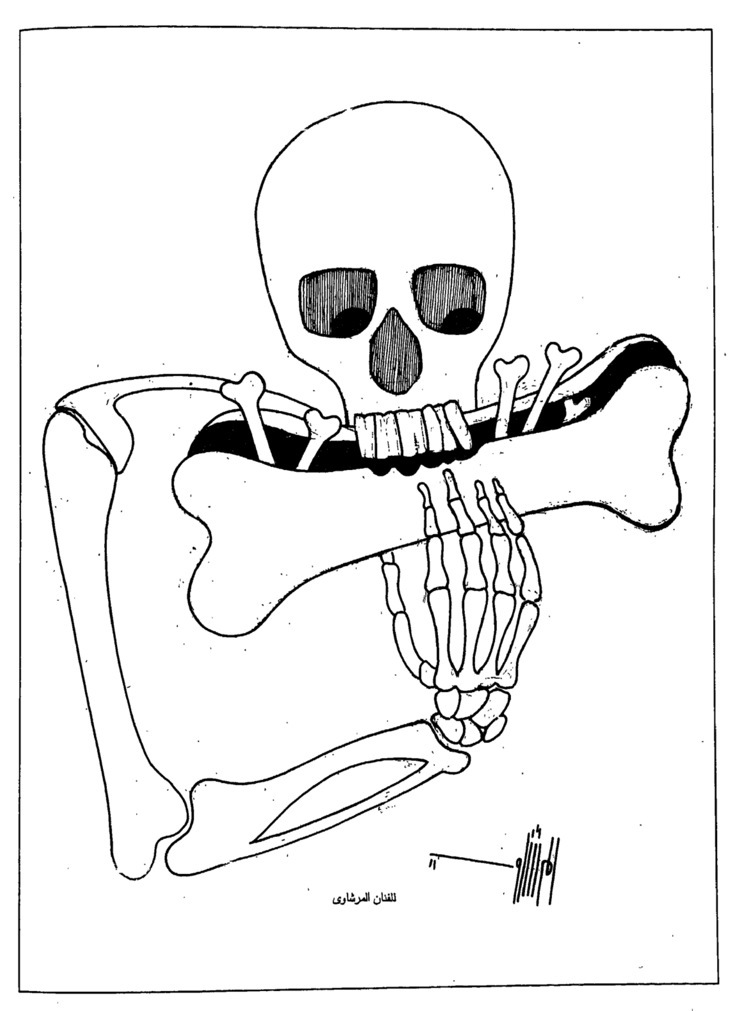
● خطر الانفعال

ويرى **جان دوفينيون**، أن ما يسمى عند **دوركايم** بـ « مصدر مستقل للفعل» تفاجئ الذهن لأنها تقوم بتوتر فى تناسق البنى، وكل شكل اجتماعى يعطيها صورة أصلية. وهذا الغليان يطلق عليه غليان الحبكات، يولد من صراع الحتميات والحياة، حين يتمرد الرجل والمرأة ضد القوانين ومحاولة تجاوز المعروف بالطوباوية. فإذا كان الانبهار بالممكن هو الأقوى من تنظيم أو إدارة الواجبات الاجتماعية، فلا نستطيع أن نرى انبثاق الأخلاق؟

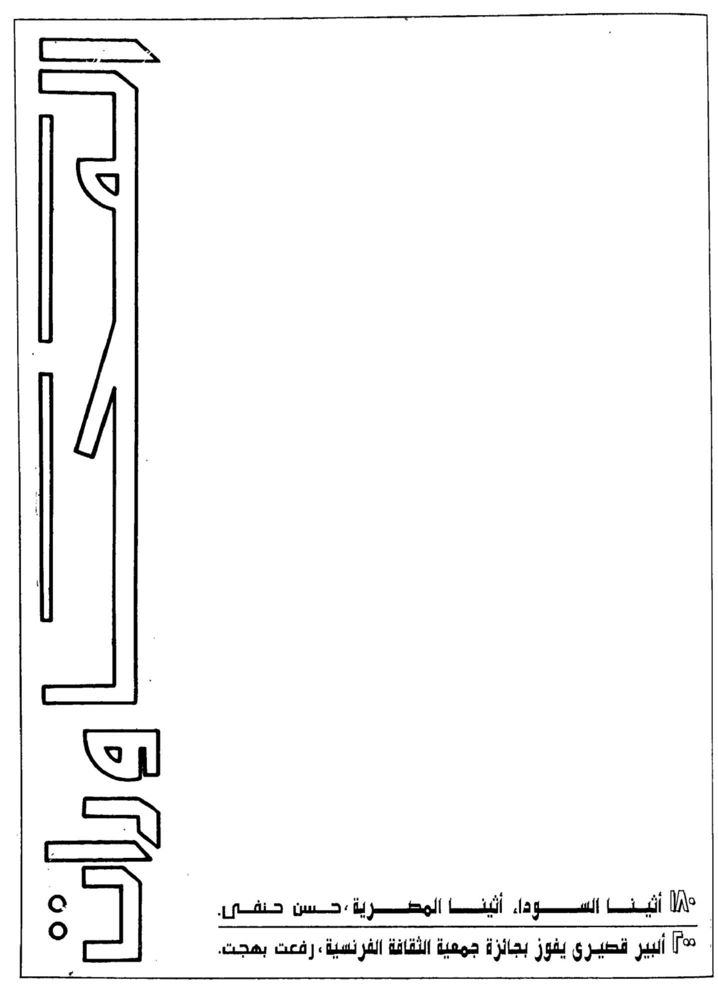
إن الاختبار المقارن للانفعالات وصيرورتها فى الحضارات المختلفة هو المحور الرئيسى لهذا الكتاب.

إن هذا التفسير يحاول الكشف عن هذه الصور الساخطة الفردية والتى تعد قوالب للسلوك الاجتماعى: «إعادة بناء الطوباوية» فى دهاليز الحياة التى تظهر خارج القواعد والقوانين.

إن كل ما تفرزه صيرورة الحياة من ظواهر إنسانية تستحق الدراسة والفهم لاستثمارها من أجل حياة اجتماعية سعيدة نسبياً. إنها ظواهر ليست بعيدة عنا، وإنما هى ملازمة لنا فى الوقت نفسه. نكتشف فيها ذاتنا الحقيقية كما هى وبدون أقنعة، فتجيب لنا عن: من نحن كما نحن وليس كما نريد أن نكون. وسوف نكتشف أيضاً فى هذا الكتاب أنه لا يتساءل بالمرة حول الإنسان على طريقة مفكرى القرن السابع عشر وإنما يكشف لنا عن رؤية جديدة فى معالجة وتفسير عديد مما كتب حول موضوع «الانفعالات فى الحياة الاجتماعية». ■



للفنان المرشاوى



أثينا السوداء أثينا المصرية

حسن حنفى

١ ـ مقدمة: أثينا السوداء ملحمة مصر:

لأول مرة فى تاريخ الدراسات القديمة، يونانية وشرقية وعلى نحو مباشر وبأسلوب علمى دقيق وبتحليل تاريخى مفصل، يتم القضاء على أسطورة المعجزة اليونانية التى تجعل اليونان بداية الفكر والعلم والأخلاق والاجتماع والسياسة والفن والرياضيات والمنطق والفلسفة وكأن الحضارة اليونانية خلق عبقرى أصيل على غير منوال، لم تسبقها حضارات أخرى، ولم تتصل بها مصر القديمة ولا كنعان، ولا بابل، ولا آشور، ولا فارس، ولا الهند، هى أوربية النشأة والتطور، نشأت نتيجة غزو شعب محلى متميز آرى من الشمال أو هندى أوربى من الشمال الشرقى. وهذا هو «النموذج الآرى» الذى يرد الحضارة اليونانية إلى أصل آرى أى أوروبى غربى كراهية للشرق وإنكاراً لحضارته بسبب العنصرية الدفينة فى الغرب والتى وجّهت أبحاثه ودراساته التاريخية. فى حين اعترف المؤرخون اليونانيون أنفسهم مثل هيرودوت بفضل الشرقيين عامة ومصر خاصة على اليونان، وتتلمذ اليونانيون مثل فيثاغورس وطاليس وأفلاطون وهيرودوت نفسه على أيدى المصريين فى جامعات مصر، خاصة فى منف. وقد استمر هذا «النموذج القديم» حتى اشتدت العنصرية، وبدأ الاستعمار فى القرن التاسع عشر، فتم التحول من النموذج القديم إلى النموذج الآرى. فالعلم توجهه السياسة وأحكام التاريخ تدرس فى علم اجتماع المعرفة، ودراسات الغربيين على الشرق ليست دراسة موضوع بل موضوع دراسة أسوة بالاستشراق كما فعل إدوارد سعيد من قبل مع صورة الشرق فى كتابات المستشرقين التى تكشف عن عقلية الغرب أكثر مما تكشفه عن موضوع الشرق.

والكتاب هو «أثينا السوداء» لمؤلفه مارتن برنال. والعنوان فى حد ذاته جميل ودال ويدعو إلى التفكير والتساؤل، أثينا ليست بيضاء أى أن مصدر حضارتها ليس الغرب الآرى بل أفريقيا السوداء أو الشرق السامى فى آسيا. لذلك وضع المؤلف عنواناً فرعياً «الجذور الأفريقية الآسيوية للحضارة القديمة»(١).

يتكون الكتاب من ثلاثة أجزاء:

الأول: صنع اليونان القديم ١٧٨٥ ـ ١٩٨٥ أى على مدى مائتى عام وقد صدر عام ١٩٨٧ وهو دراسة على دراسة ومراجعة لدراسات سابقة تكشف عن التحول من النموذج القديم إلى النموذج الآرى التى بلغت الذروة فى منتصف القرن التاسع عشر والتى تميزت برد الفعل الرومانسى العنصرى على التنوير والثورة الفرنسية وتدعيم توسع الشمال وامتداده فى قارات أخرى. ويغطى ميادين واسعة وعلوماً عديدة مثل المسرح، والشعر والأسطورة والمناقشات اللاهوتية، والدين الباطنى، والفلسفة، والسيرة الذاتية، واللغة، والروايات التاريخية، والدراسات التاريخية الحديثة. ويعد نموذجاً للدراسات البينيّة واكتشاف توجه عديد من النتائج من ميادين مختلفة نحو غاية واحدة.

والثانى: الدليل الأركيولوجى والوثائقى وقد صدر بعد الأول بأربع سنوات فى ١٩٩١ إجابة على سؤال: اليونان أوروبية أم شرقية؟ ومن أجل إحياء النموذج القديم المعدل فى الآثار واللغة وهو دراسة للتاريخ نفسه دراسة مباشرة دون الاعتماد على دراسات الآخرين مع إعطاء أكبر قدر ممكن من التفصيلات حتى وكأنها تبدو غاية فى ذاتها فى علوم التاريخ وليست مجرد أدلة لإثبات صحة النموذج القديم وخطأ النموذج الآرى. ولكنها تهدف فى النهاية إلى التخفيف من النموذج الآرى المتطرف وإيجاد الأدلة والبراهين على النموذج القديم المعدل بحيث تكون المسافة بين النموذجين أقل مما هى عليه فى تعارضهما فى الجزء الأول.

والثالث: حل لغز أبى الهول لبيان النتائج المفيدة من النموذج القديم المعدل لشرح الجوانب المجهولة فى الأساطير اليونانية، ولم يصدر بعد ولكن المؤلف أعطى له ملخصاً فى مقدمة الجزء الأول مع ملخص المشروع كله بأجزائه الثلاثة.

وهو على وشك الصدور وفيه يبين أوجه التشابه بين الحضارتين المصرية واليونانية فى الديانات وأسماء الآلهة وأسماء الحيوانات وأسماء المدن والمواقع الجغرافية.

فالجزء الأول هو الموضوع، بيان الدعوى. والجزء الثانى بيان الأدلة على الدعوى والبرهنة عليها. والجزء الثالث جمع

٢

بين الدعوى، النموذج القديم ونقيض الدعوى، النموذج الآرى فى مركب جديد أقرب إلى الدعوى منه إلى نقيض الدعوى، وإثبات النموذج القديم المعدل على حساب النموذج الآرى المعتدل.

والمؤلف، مارتن برنال، أستاذ الدراسات الحكومية Government studies فى جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية. وقد كان قبل ذلك زميلا فى الكلية الملكية بكمبردج بإنجلترا. فهو أستاذ متخصص فى العلوم السياسية والإدارية بعد أن بدأ دراساته فى علم الآثار والتاريخ والحضارات المقارنة.

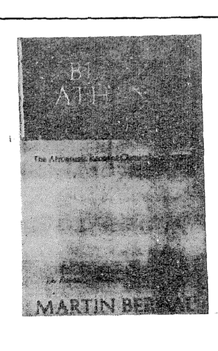
ومن السياسة اكتشف التوجّه السياسى لعلوم التاريخ.

والكتاب كله فى أجزائه الثلاثة ملحمة فى تاريخ مصر، وأنشودة لدورها فى التاريخ وفضلها على الحضارات الشرقية والغربية على السواء. يقوم بها عالم بريطانى منصف استطاع التحرر من داء العنصرية الدفين فى الوعى الأوربى ورغبته فى الاستعلاء وتنصيب نفسه مركزاً للعالم فى ذروة العصور الحديثة. فى أوج المد الاستعمارى فى القرن التاسع عشر. الدفاع عن حضارة مصر وإثبات دورها فى التاريخ بعد استقصائها واستبعادها فى المدّ العنصرى الغربى يقوم به أستاذ غير مصرى! فمصر يشهد لها القاصى والدانى، البعيد والقريب الأجنبى والوطنى، العدو والصديق.

فمارتن برنال هو جمال حمدان التاريخ كما أن جمال حمدان هو مارتن برنال الجغرافيا. «شخصية مصر» دراسة فى عبقرية المكان، وأثينا السوداء دراسة فى عبقرية الزمان.

لذلك ارتبط مشروع مارتن برنال فى أثينا السوداء بمشاريع النهضة المصرية العربية الإسلامية المعاصرة وروادها المحدثين مثل الشيخ أنتاديوب من رواد مدرسة «التراث المنهوب». وهو عالم طبيعى سنغالى. كتب مؤلفه الشهير «الحضارات الأفريقية والثقافة» ليبين العلاقة بين أفريقيا السوداء ومصر مؤكداً النموذج القديم لتاريخ اليونان(٢) كما بين الاستبعاد التدريجى لمصر من الدراسات التاريخية الغربية الحديثة، وبين الأصل الأفريقى للحضارة المصرية القديمة وأن المصريين أفارقة من أصل أسود. كما يميل إلى على مزروعى المفكر الكينى المقيم فى إنجلترا وهو أيضاً من أنصار مساهمة الأفارقة فى حضارة مصر مع باقى الأجناس وكذلك مساهمة أفريقيا فى صنع حضارة اليونان بالرغم من نقص أدلته وإخفاء الأوربيين ذلك فى العصر الحديث. ويذكر أدوار د سعيد الذى كشف عن الأساس العنصرى الاستعمارى فى الاستشراق الأوربى خاصة فى القرن التاسع عشر، بعد أن ورث الاستشراق العداء التقليدى للإسلام كعدو للمسيحية. ويرتبط به رشدى راشد الذى أثبت أن العلم ليس ظاهرة غربية فحسب بل هو ظاهرة فى مصر وحضارات الشرق القديم، الأوسط والأقصى، وأن الاستشراق قام على عداء لحضارات الشرق لأن الشرقيين غير قادرين على تنظيم حضاراتهم وتأسيسها. كما يشكر أنور عبد الملك معترفاً بفضله ويحيل إلى مؤلفه «الأيديولوجيا ونهضة مصر» والذى صدر بالعربية أخيراً بعنوان «نهضة مصر»(٣). فكلاهما يشتركان فى «ريح الشرق».

وهذه الدراسة عرض لكتاب «أثينا السوداء» بأجزائه الثلاثة، ابتداء من المقدمة التى كتبها المؤلف لتلخيصها فى الجزء الأول حتى قبل أن يصور الجزءان الثانى والثالث. وهى مكتوبة بطريقة القدماء التى تجمع بين الشرح والتلخيص والجامع، الشرح من أجل الإسهاب فى قضية يعرضها المؤلف، والتلخيص من أجل إبرازها والتركيزعليها ابتداء من نص المؤلف ولكن نهايات جديدة واستنتاجات أخرى، والجامع من أجل العودة إلى الموضوع فى ذاته المستقل عن المؤلف وهو المصادر الأفريقية الآسيوية للحضارة الغربية فى مرحلتها اليونانية ومعالجته بالاستقلال عن نص المؤلف. فلا يوجد فرق بين نص المؤلف والقارئ، بين النص المقروء والنص القارئ، بين النص الأول والنص الثانى، من النقل الأول إلى الإبداع الثانى. بعد التمثل يأتى العرض، وبعد العرض يأتى التأليف المستقل من أجل رد الاعتبار للحضارات الشرقية التى تم تهميشها لحساب الحضارة الأوربية بعد أن أصبح الغرب فى عصوره الحديثة مركز الحضارات، والحضارات الشرقية محيط له. وقد تطلب ذلك ترجمة لفظ Civilization بلفظ حضارة مثل لفظ Cultare بالرغم من التمييز بين المدنية التى يشير إليها اللفظ الأول والحضارة التى يشير إليها اللفظ الثانى واستبعاد ترجمة لفظ الحضارة Culture بلفظ الثقافة إبقاء للمعنى العام على المعنى الخاص.



ثانيا: قصة أثينا السوداء.

ليست «أثينا السوداء» ملحمة مصر فى التاريخ القديم وإشعاعها على الشمال الشرقى والشرق والجنوب والغرب فى العالم الأفريقى الآسيوى وفى الشمال فى بلاد اليونان فحسب بل هى قصة فى حياة مؤلفها، تعبر عن تجربته فى البحث العلمى والدراسات التاريخية القديمة والمعاصرة فى الغرب. وهى قصة طويلة ومتعددة الجوانب تكشف عن أهمية علم اجتماع المعرفة، وكيف أن الدراسات الإنسانية بالرغم مما تدعيه من موضوعية وحياد وهى فى ذروتها فى القرن الماضى إنما هى موجهة بالأهداف والأيديولوجيات السياسية مثل العداء للإسلام منذ انتشاره فى مستعمرات الإمبراطورية الرومانية وعبر الحروب الصليبية والرغبة فى استردادها حتى الاستعمار الحديث ونجاحه فى ذلك(٤).

بدأ المؤلف حياته العلمية بالدراسات الصينية وظل منشغلا بها على مدى عشرين عامًا خاصة بالعلاقات الثقافية بين الصين والغرب على مشارف القرن العشرين وبالسياسات الصينية المعاصرة. وهو النموذج

الذى احتذاه بعد ذلك فى دراسة العلاقة بين مصر واليونان وبعد عام ١٩٦٢ اهتم اهتماماً كبيراً بالحرب فى الهند الصينية، ولاحظ غياب الدراسات الجادة عن فيتنام فى بريطانيا مما دفعه إلى المساهمة فيها من أجل معرفتها فى ذاتها باعتبارها حضارة متميزة لها خصوصيتها بين الهند والصين ومن أجل الحركة المعادية للغزو الأمريكى لها.

ومن ثم أصبحت الدراسات التى قام بها على الشرق الأقصى، الصين وفيتنام هو النموذج الذى احتذاه فيما بعد فى دراسته عن الشرق الأدنى، مصر واليونان.

ثم حدثت له أزمة وهو فى أواسط العمر عام ١٩٧٥، أزمة شخصية لا تهم البحث العلمى، وأزمة أخرى عامة لأسباب سياسية أكثر أهمية، فمن الناحية العملية انتهى العدوان الأمريكى على فيتنام مع الإحساس بنهاية عصر ماوتسى تونج. وبعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ظهر أن مركز الخطر واهتمام العالم لم يعد فى شرق آسيا بل فى شرق المتوسط. فاهتم المؤلف بالتاريخ اليهودى. ولكن الأصول اليهودية البعيدة والمتشعبة للمؤلف جعلته يخشى من تطبيق قوانين محكمة نورمبرج التى تحرم المساس بالشعب اليهودى وإلا كان ذلك معاداة للسامية، خاصة وأنه لم يهتم من قبل بهذه الأصول ولا بالتاريخ. اهتم بهذه الأصول على نحو رومانسى عاطفى وبدأ البحث فى التاريخ اليهودى القديم خاصة بالعلاقات بين الإسرائيليين والشعوب المجاورة، الكنعانيين والفينيقيين، والباحث نفسه على هامش الثقافة اليهودية نظراً لأصوله اليهودية البعيدة ولقرب العهد بحرب أكتوبر التى هزت صورة إسرائيل التى لاتقهر. كان من المعروف أن الفينيقيين يتحدثون لغات سامية، ثم فوجئ بأن اللغتين العبرية والفينيقية يمكن فهمهما على التبادل، وأن كثيراً من علماء اللغة يعتبرونهما لهجتين من اللغة نفسها، اللغة الكنعانية.

حينئذ، بدأ المؤلف فى دراسة اللغة العبرية، ووجد أوجه تشابه ظاهر بينها وبين اللغة اليونانية. ولم يكن هذا التشابه عرضياً لسببين: الأول أنه بعد دراسة اللغات الصينية واليابانية والفيتنامية وبدرجة أقل اللغة الشيشاوية، وهى لغة قبائل البانتو فى زامبيا ومالاوى، وجد أن كم التشابه بين اللغات لا يتم إلا إذا كان بينها اتصال وثيق حتى ولو كانت من قارتين مختلفتين مثل آسيا وأفريقيا أو أفريقيا وأوروبا أو آسيا وأوروبا. والثانى أن اللغة العبرية الكنعانية لم تكن فقط لغة قبيلة صغيرة أو بؤرة منعزلة على جبال فلسطين بل كانت منتشرة فى كل المتوسط الذى أبحر فيه الفينيقيون واستقروا على ضفافه. لذلك لا يوجد ما يدعو إلى إنكار أن هذا العدد الكبير من الكلمات المهمة التى لها الصوت نفسه المعنى نفسه فى اللغتين اليونانية والعبرية أو على الأقل قدراً كبيراً منها ليس لها أصل فى اللغات الهندية الأوروبية، وأن تكون مستعارة من اللغتين الكنعانية والفينيقية إلى اللغة اليونانية.

وقد عمل المؤلف فى هذا الاتجاه أربع سنوات. وانتهى إلى أن ربع الكلمات اليونانية ذو جذور سامية وأن ٤٠٪ إلى ٥٠٪ من جذور هندية أوروبية. ويظل ما بين ٢٥٪ إلى ٣٠٪ من الكلمات اليونانية مجهولة المصدر. وهناك احتمالان: الأول أن تكون من مصادر سابقة على الحضارة الهللينية، والثانى افتراض لغة ثالثة خارجية إما من الأناضول أو - وهو الأرجح - من الحوريان فى شمال العراق. ولا توجد براهين لغوية كافية لترجيح أحد الاحتمالين. وأثناء اطلاع المؤلف على قاموس شرقى «القاموس الاشتقاقى للغة القبطية»، أدرك بعض التشابه بينها وبين اللغة المصرية القديمة المتأخرة. وأدرك أنها اللغة الثالثة الخارجية. وبعد عدة شهور أمكنه تتبع جذور ما بين ٢٠٪ إلى ٢٥٪ من الكلمات اليونانية فى المصرية، بالإضافة إلى أسماء معظم الآلهة كثير من أسماء الأماكن. وباجتماع المصادر الهندية الأوربية، والسامية، والمصرية يمكن تتبع جذور ما بين ٨٠٪ إلى ٩٠٪ من مجموع الألفاظ اليونانية، وهى نسبة عالية لتفسير نشأة أية لغة ومصادرها. ومن ثم لم يعد لاحتمال وجود لغة سابقة على الهللينية أية ضرورة(٥).

وكان السؤال فى بداية البحث هو: إذا كانت الأمور بمثل هذا الوضوح فلماذا لم يكتشف أحد ذلك من قبل؟ والإجابة على ذلك موجودة فى دراسات جوردون وآستور اللذين رأيا شرق المتوسط كلا حضارياً واحداً. كما برهن آستور على أن المعاداة للسامية كانت السبب وراء إنكار دور الفينيقيين فى تكوين الحضارة اليونانية. وبعد اكتشاف دور مصر أصبح السؤال: لماذا لم يتم اكتشاف دور مصر من قبل؟ كانت حضارة مصر أعظم حضارة فى شرق المتوسط أثناء الألف عام قبل الميلاد والذى تكونت فيه الحضارة اليونانية. وقد كتب اليونانيون أنفسهم عن مدى دينهم للدين المصرى القديم وللحضارة المصرية. لم يكتشف المؤلف ذلك بالرغم من أن جده كان عالماً بالمصريات، وكان المؤلف مهتمًا منذ الطفولة بمصر القديمة. من الواضح أن هناك بعض الموانع الحضارية التى تمنع ربط مصر باليونان. ويعترف المؤلف بتأثير عديد من الدراسات عليه مثل دراسات جوردون وآستور عن العلاقات العامة بين الحضارتين السامية واليونانية «واقتنع بحجة آستور أن أساطير تأسيس الفينيقى كادموس لمدينة طيبة تحتوى على نواة الحقيقة ولكنه رفض مثله أساطير الاستعمار المصرى القديم لليونان وأنها مجرد خيال، أو أنها خطأ فى التعرف عليه. وبالرغم مما كتبه المؤرخون اليونانيون فإن هذه المستوطنات كانت تتكلم اللغات السامية.

ومما أثار دهشة المؤلف أنه اكتشف أنه لم يتم استبعاد «النموذج القديم»، وهو النموذج السامى إلا منذ بدايات القرن التاسع عشر، وأن صورة تاريخ اليونان المعروف بدأت فقط فى منتصف القرن التاسع عشر بين ١٨٤٠ - ١٨٥٠، وقد بيّن آستور أن الموقف من الفينيقيين فى علوم التاريخ كان محكومًا بالمعاداة للسامية. لذلك كان من السهل إيجاد العلاقة بين استبعاد المصريين وانطلاق المد العنصرى لشمال أوروبا فى القرن التاسع عشر. كما تم بعد ذلك اكتشاف العلاقة بين الرومانسية من ناحية والتوتر بين الدين المصرى والمسيحية من ناحية أخرى.

وقد استغرق إعداد مشروع «أثينا السوداء» أكثر من عشر سنوات وأثناء عمل المؤلف فى جامعتى كمبردج ببريطانيا وكورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية. وقد جرّب أفكاره على مستمعيه ليعرف ردود أفعالهم. ويعرب عن دينه لهم على الأقل لمجرد الاستماع. كما أنه يدين لهم بملاحظاتهم وتعليقاتهم ونقدهم وبحماسهم للمشروع

وثقتهم فيه، وأنه ليس من الجلون تحدى الحالة الراهنة للدراسات الأكاديمية والبحوث التاريخية. لقد صدقوا بأفكاره بالرغم من خطأ بعضها مما جعله يؤمن بأنه يسير فى الطريق الصحيح. كما يدين للمتخصصين الذين زاملوه، وأمدوه بكثير من التفصيلات والمعلومات الإضافية مما يمكن أن يكون نموذجاً للعمل الجماعى. بل إنهم شاركوه فى مراجعة الأدلة والبراهين والأحكام والنتائج. وقد كان للمؤلف أحكامه المتميزة والمخالفة لكثير من أحكامهم. ولم يمنع ذلك من العمل الجماعى المشترك، فالوحدة فى الاختلاف. مشروع أثينا السوداء إذن عمل جماعى وليس عملا فردياً، ونتيجة لجهود جماعية وليس لجهود فردية. إذ يستحيل لفرد واحد أن يغطى كل هذه المجالات كما تمت الاستعانة بعديد من الدراسات الفرعية الخاصة ثم تجميعها قدر الإمكان من أجل تكوين رؤية عامة وإصدار حكم عام. ويتحمل المؤلف وحده الأخطاء فى رصد الوقائع وفى تفسيراتها وفهمها(٦).

ونظراً لأهمية اللغة طبقًا للتقليد العلمى الألمانى كمدخل للحضارة والدراسات التاريخية المقارنة، فاللغة هى الفكر والثقافة والتاريخ منذ ماكس موللر فقد بين المؤلف منذ البداية وبعد الفهرس طريقة النقل الصوتى من لغة إلى لغة اعتماداً على علم الأصوات للكلمات فى اللغات القديمة: المصرية، والقبطية والسامية، واليونانية، وكيفية نطقها وتشكيلها مما يدل على مدى التقارب بين الصوتيات اليونانية والصوتيات السامية، المصرية والعبرية والقبطية، مع علم دقيق بتطورات الصوتيات فى المجموعتين اللغويتين بين اللهجات القديمة واللهجات الحديثة. فهناك حروف واحدة فى كل اللغات السامية مثل الألف والعين. وبهذه الطريقة تم اكتشاف تحول عديد من الأسماء المصرية القديمة إلى أسماء يونانية مثل تحول آمن إلى آمون.

كما يضيف المؤلف مجموعة من الخرائط والجداول تبين انتشار الحضارات السامية القديمة من أفريقيا وآسيا إلى أوروبا فى المكان والزمان. فقد بدأت الحضارة فى كوشتيك فى القرن الأفريقى من إثيوبيا ثم انتشرت إلى كوشتيك الشمالية والوسطى والجنوبية فى بلاد الصومال، وإلى اليمن، وإلى مصر، وإلى بلاد البربر، وإلى التشاد. ثم انتقلت من مصر إلى كنعان، ومن الحوريان إلى كنعان أيضًا، ومن الخليج إلى سومر ثم إلى آكد ثم إلى الآراميين ثم إلى الحوريان.

ويبدأ انتشار الحضارة الهندية الأوروبية من شمال البحر الأسود إلى آرميديا، إلى اليونان إلى فريجيا (تركيا)، إلى إيطاليا إلى السلت، إلى الإنجلوسكون، ثم إلى الجرمان وإلى السلاف وإلى توخاريان (أواسط آسيا) وإلى الخليج وإلى الهند. وهناك خرائط أخرى عن مصر مدنها الثقافية مثل طيبة وأبيدوس، والفيوم وممفيس، وهليوبوليس، وسايس، ويوكو أفاريس. وهناك خريطة أخرى لشرق المتوسط القديم، ومصر، وطيبة، وسيوة، وكنعان الأوغاريين. والخريطة الأخيرة لبحر إيجه القديم حيث يبدو مكاناً لاستيراد الحضارة الآسيوية من الشمال والأفريقية من الجنوب وليس مكان تصدير.

أما الجدول الزمنى فيمتد منذ منتصف الألف الرابع قبل الميلاد وحتى منتصف الألف الأولى، عصر **سقراط وأفلاطون وأرسطو**. وواضح امتداد النموذج السامى عبر الزمان قبل بداية العصر الهلينى ابتداء من **هزيو وهوميروس** فى بداية الألف الأولى قبل الميلاد على عكس النموذج الآرى الأكثر حداثة فى التاريخ.

ويقدم المؤلف قبل البدء فى الكتاب فهرساً تفصيلياً للمقدمة والفصول العشرة والخاتمة وملحقاً هل كان الفلسطينيون يونانيين؟ بحيث لا تخلو صفحتان من عنوان جانبى مما يوضح حلقات الكتاب وسط التفصيلات اللغوية والتاريخية العديدة(٧).

ثالثا: النموذج الآرى، والنموذج السامى.

ويعرض المؤلف التقابل بين النموذج الآرى والنموذج السامى فى دراسة الحضارات القديمة واليونانية خاصة فى المقدمة(٨). ويبدؤها باقتباس قول مأثور لتوماس كون صاحب بنية الثورات العلمية، وهو أن الرجال الذين يقومون بهذه الإبداعات الأساسية لنموذج جديد كانوا دائماً إما صغار السن جداً أو جدداً للغاية فى الميدان الذى يغيرون نموذجه». وهو ما ينطبق على المؤلف نظراً لصغر سنه ودخوله على الميدان من الخارج فالمؤلف متخصص فى الدراسات الصينية ويكتب فى ميدان غير ميدانه. وجهة نظره الجديدة لا تقدم نموذجاً متكاملا بمعنى الكلمة ولكنها جذرية فى الدراسات التاريخية المقارنة للحضارات القديمة.

وتتناول الأجزاء الثلاثة نموذجين فى الدراسات اليونانية. الأول يعتبر اليونان أوربياً وآرياً، والثانى يراه شرقيًا على هامش الدائرة الحضارية المصرية والسامية. ويمكن أن يطلق على الأول النموذج الآرى، وعلى الثانى النموذج القديم، والأصح السامى إمعاناً فى إظهار التقابل بين الآرى والسامى على طريقة استشراق **رينان و جيونيه** فى القرن التاسع عشر فى دراستهم للحضارة العربية الإسلامية واليهودية. وقد كان النموذج السامى القديم هو الرأى الشائع بين اليونانيين فى العصرين القديم والهلينستى، وهو النموذج الذى يجعل الحضارة اليونانية نتيجة استعمار المصريين والفينيقيين للشعوب المحلية حوالى ١٥٠٠ سنة ق.م مما سمح ليونان باستعارة الكثير من حضارات الشرق الأوسط.

ويندهش معظم الناس من أن النموذج الآرى الذى اعتقده الكثير قد نشأ فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. وينكر هذا النموذج فى صياغاته العامة الأولى حقيقة المستوطنات المصرية فى بلاد اليونان، ويشك فى وجود المستوطنات الفينيقية(٩). أما النموذج الآرى الجذرى الذى ازدهر فى قمة المعاداة للسامية فى تسعينيات القرن الماضى حتى عشرينيات وثلاثينيات هذا القرن فقد أنكر هذا الأثر الفينيقى. وطبقاً لهذا النموذج الآرى الجذرى وقع غزو بين الشمال على بلاد اليونان لم يسبق له مثيل فى التاريخ القديم احتوى حضارة ما قبل اليونان فى بحر إيجه. فالحضارة اليونانية خليط من الحضارة اليونانية ذات الأصول الهندية الأوروبية والثقافات المحلية. وكان هذا النموذج الآرى هو السبب فى تسمية الجزء الأول «صنع اليونان القدم، ١٧٨٥ - ١٩٨٥.

ولما كان لابد من العودة إلى النموذج السامى القديم مع بعض المراجعات كان من المفروض أن يسمى الجزء الثانى «مراجعة النموذج القديم، ثم استبدل به «الدليل الأثرى

والوثائقى. فالروايات عن استعمار مصرى وفينيقى لليونان فى النموذج القديم له قدر من الحقيقة فقد وقع هذا الغزو فى النصف الأول من الألف الثانية ق . م. فالحضارة اليونانية خليط حضارى نتيجة هذا الاستعمار والاستعارة المتأخرة من شرق المتوسط. وهذا لا يمنع من قبول النموذج الآرى وافتراضه غزوات أو تأثيرات من الشمال عن طريق الشعوب الهندية الأوروبية إبان الألف الرابعة والألف الثالثة ق . م. ويستبقى النموذج القديم المعدل حديث الشعوب الأولى لغة هندية حتّية[10] بلا أثر واضح على اليونان. ولا يمكن الاعتماد على ذلك لتفسير وجود عناصر غير أوروبية كثيرة فى اللغة اليونانية المتأخرة.

ولو كان صحيحاً إمكانية استبعاد النموذج الآرى ووضع النموذج القديم المعدل محله لكان من الضرورى، أيضاً إعادة التفكير فى أسس الحضارة الغربية، والاعتراف بتأثير العنصرية والشوفينية الأوروبية فى علوم التاريخ أو فى فلسفة كتابة التاريخ. ولا يحتوى النموذج القديم على عيوب داخلية أو على أى ضعف فى قدرته على التفسير . إنما تم استبعاده لأسباب خارجية. فكان لا يمكن للرومانسية والعنصرية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قبول أن تكون اليونان، وهى أصل الغرب، والغرب مازال فى طفولته الأولى، نتيجة خليط من الأوروبيين المحليين والساميين الأفارقة الوافدين المستعمرين. لذلك تم استبعاد النموذج القديم وإحلال النموذج الآرى محله.

ويفرق المؤلف بين النموذج Model وبين الأنموذج Paradigm بالرغم من حدود قيمة هذا التمييز من الناحية العملية نظراً لاستعمالهما الفضفاض ولأن التعريف يحتاج إلى تعريف إلى ما لا نهاية إن لم تكن هناك تعريفات أولية. فالنموذج هو قصور بسيط لواقع معقد أو رد الواقع المعقد إلى تصور بسيط. وكل رد تحريف، كما أن كل ترجمة خيانة، كما يتضح ذلك فى اشتراك الكلمتين فى الأصل فى اللغات اللاتينية مثلا الفرنسية Traduire Tra-hire. ومع ذلك فالنماذج ضرورية فى الفكر الحديث بالرغم من أنها اصطناعية وتعسفية أحياناً. وهى ضرورية أيضاً فى العلوم الطبيعية مثل تفسير الضوء على أنه موجات أو جسيمات. وقد يكون نموذج أفضل أو أسوأ من نموذج آخر فى قدرته على تفسير سمات الواقع المرئى. لذلك تتنافس النماذج فيما بينها. أما الأنموذج فهو تعميم النماذج أو أنماط الفكر Pattern فى كل مظاهر الواقع المرئى، أفراداً أو جماعات. فالأنموذج أعم من النموذج، والنموذج أخص من الأنموذج، النموذج نوع، والأنموذج جنس.

وعادة ما تأتى التحديات إلى أى علم من الخارج. فمن الشائع أن يبدأ الطلاب فى الدراسة تدريجياً، واكتشاف الحقائق تدريجياً حتى يكتمل الموضوع فيجدون أنفسهم وقد تأثروا بالتصورات التقليدية وبأنماط التفكير التى يصعب بعدها الشك فى مقدماتها. هذا العجز عن التفكير وإيجاد أنماط جديدة هو ما يحدث فى دراسة التاريخ القديم. وقد يرجع السبب فى ذلك إلى صعوبة تعلم اللغات. وهى عملية سلطوية إذ يصعب الشك فى منطق فعل شاذ أو وظيفة أداة. وكما يقدم الأساتذة إلى الطلاب قواعد اللغة فإنهم يعطونهم أيضاً معلومات اجتماعية وتاريخية إضافية يقبلها الطلاب بالروح نفسها، روح القبول. ومما يزيد فى سلبية الطلاب أنهم تعلموا هذه اللغات منذ نعومة أظفارهم. صحيح أن ذلك يسهل عليهم معرفتهم بها مثل اليونانية والعبرية، فيقبلون تصوراً أو كلمة أو شكلا باعتباره يونانياً أو عبرياً على وجه التحديد دون سؤال عن وظيفته أو مصدره.

والسبب الثانى لمنع التفكير الجديد والاستسلام للتفكير النمطى الشائع هو الهلع الدينى الحديث من الاقتراب من الحضارات القديمة واليهودية، منابع الحضارة الغربية، إذ كيف تتم دراستها دراسة مقارنة فى الدراسات التاريخية لبيان نشأتها الدنيوية فى التاريخ وتقديم نماذج لها أسوة بدراسة المأثورات الشعبية والأساطير التى تعود الناس على دراستها دراسة مقارنة منذ جيمس فريزر وجيني هاريسون فى نهاية القرن التاسع عشر؟ فظل الوضع كما هو عليه منذ عام ١٨٢٠ بفضل كارل أو تفريد ميللر الذى قضى على النموذج القديم. وقد حث الطلاب على دراسة الأساطير اليونانية فى علاقتها بالحضارة الإنسانية ككل واستبعاد أى مؤثرات أو استعارات من الشرق أو أى تشابه بينها وبين حضارات الشرق حتى على مستوى الثقافات الرفيعة.

ويظهر ذلك بوضوح فى ميدان اللغة والأسماء، فقد أصبحت دراسة النحو الهندى الأوروبى واللغات المقارنة قلب النموذج الآرى. وقد استبعد علماء النحو الهندى الأوروبى واليونانى أية علاقة بين اللغة اليونانية من جانب واللغتين المصرية والسامية - أكبر لغتين غير هنديتين أوروبيتين فى شرق المتوسط - من جانب آخر. ولو كانت اللغات المصرية والسامية واللغة اليونانية لغات شعوب حديثة لتمت المقارنات بينها مع افتراض وجود علاقات بعيدة أو قريبة بينها، وعديد من الاستعارات اللغوية والثقافية بين شعوبها. ولكن نظراً للتعظيم الشديد للغتين اليونانية والعبرية فلم تتم هذه الدراسات اللغوية المقارنة لأنها لا تليق إلا بالآداب الشعبية الدنيوية.

ولا يمكن للعلماء الوافدين على التخصص انتزاع السيطرة عليه من أيدى المتخصصين التقليديين بعد أن استولوا عليه تدريجيًا خلال عدة أجيال. ونظراً لنقص هؤلاء العلماء الوافدين فى معرفة الخلفية التاريخية المعقدة فإنهم اكتفوا برصد جوانب التشابه السطحى بين الحضارات القديمة. وهذا لا يعنى بالضرورة أنهم مخطئون. فقد كان هنريش شليمان أو من قام بحفائر فى طروادة ومسينيا عام ١٨٧٠[11]. وقدم مجموعة ساذجة من الأساطير والوثائق التاريخية والخرائط مبيناً أن الواضح ليس بالضرورة خاطئاً كما يظن الأكاديميون.

وفى مقابل هذا الاتجاه من المثقفين الهواة هناك اتجاه آخر من المتخصصين الحرفيين يخلط بين أخلاقيات العلم وواقعه. فمن المسلم به أنه المتخصص الذى قضى عمره فى معرفة موضوع ما يعرف أكثر من المثقف الهاوى الوافد جديداً على الميدان. ولكن ذلك غير مطرد على الإطلاق. فقد تكون لهذا العالم الوافد على الميدان ميزة الرؤية الجديدة، والقدرة على إدراك الموضوع ككل، والقيام برصد أوجه التشابه بين عديد من الميادين. وهنا يبدو التناقض الحياتى: عجز الهواة عن المساهمة فى تقدم البحث العلمى فى نموذج أو أنموذج ومع ذلك فلهم رؤية جديدة وإدراك متقدم، وقدرة

المحترفين على المساهمة في تقدم البحث العلمى فى نموذج أو أنموذج ولكن ليس لهم رؤية جديدة أو إدراك إبداعى للموضوع لطول الفهم له وتكراره والرسوخ تحت مادته. وقد كانت أعظم لحظتين فى تقدم الدراسات اليونانية منذ عام ١٨٥٠ الاكتشاف الأثرى للمسينيين وقراءة نصوصهم. وقد قام بذلك هاويان: شليمان المشار اليه وفنتريس وهو مهندس إنجليزى من أصل يونانى.

ولاتعنى كل المحاولات التى تأتى من خارج الميدان أن كل اقتراحاتها صحيحة أو مفيدة. بل إن غالبيتها ليست كذلك، ويمكن رفضها بسهولة وكأنها محض خيال لا دليل عليه. ومع ذلك يمكن التمييز بين نوعين من التحديات الجذرية لمسلمات العلم عن طريق معرفة من الذى يقوم بها وكيف يتم لهم ذلك. وبطبيعة الحال يقوم العلماء المتخصصون بذلك. فلديهم المعرفة الضرورية لتقييم الافتراضات الجديدة. فإذا ما قبلوا اكتشافات فنتريس مثلا فإنه من السخف رفض أحكامهم لأنهم أهل الاختصاص. أما رفضهم الاعتراف بشىء، فإن الأمر يختلف لأن لديهم القدرة اللازمة على التحقق من صدقه كعلماء. ولكن مصلحتهم تجعلهم يعيدون حكماً سلبياً بالنفى. فهم حراس الوضع الأكاديمى القائم، ولهم فيه منفعة علمية ووجدانية. وأحياناً يقوم بعض العلماء المتخصصين بالدفاع عن أوضاعهم بحجة أن العصر البطولى للهواة قد انقضى بعد أن كان ضرورياً من قبل. وبالرغم من أن ميدانهم العلمى قد تم تأسيسه بواسطة غير المتخصصين فإنهم لا يستطيعون المساهمة فى تطويره. ومهما كانت وجاهة الافتراض الآتى من الخارج فإنه يستحيل فى رأيهم أن يكون صحيحاً ما دام صاحبه من الهواة.

وكما أن الحرب أمر خطير بحيث لا يترك للعسكريين وحدهم فكذلك الدراسات التاريخية المقارنة للحضارات القديمة لا تترك للمهنيين وحدهم بل لابد من المشاركة فيها القراء العاديون والهواة. فالرأى السليم ضرورى لتقييم التحديات الجديدة التى رفضها المتخصصون. وبالرغم من أن المتخصصين يعرفون من الجمهور العريض إلا أن هناك حالات أخرى تثبت العكس. فمثلا فكرة الهبوط القارى التى دافع عنها فجنر فى نهاية القرن التاسع عشر رفضها الجيولوجيون حتى بداية القرن العشرين، وأنكروا السواحل المتلاقية بين أفريقيا وأمريكا الجنوبية، وعلى ضفتى البحر الأحمر، وبين سواحل أخرى عديدة. والآن أصبحت مقبولة عند الجميع. إن القارات قد انقسمت إلى أجزاء. كذلك رفض الاقتصاديون الأمريكيون فكرة الاتجاهات الشعبية الأمريكية فى ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضى لاستبعاد مقياس الذهب ووصفوها بأنها افتراض لا يمكن التحقق من صدقه. والحقيقة أنه فى أمثال هذه الحالات يكون الجمهور العريض على حق، والأكاديميون على خطأ. وبالرغم من أهمية ودراسة رأى المتخصصين وضرورته بل دراسته بعناية فائقة ولكن فى الوقت نفسه لا يمكن اعتباره الكلمة الأخيرة وإلا توقف العلم، وتحجر البحث.

ومع ذلك، كيف يستطيع القارئ العادى التمييز بين التجديد من الخارج والبناء الجذرى المجنون؟ كيف يستطيع التمييز بين فنتريس الذى استطاع أن يكتشف الحروف الأبجدية الكريتية وبين فليكوفسكى الذى رتب متواليات من الحوادث والكوارث المخالفة تماماً لمسار التاريخ؟ يستطيع القارئ العادى الاعتماد على حكمه الذاتى بالإضافة إلى بعض العوامل المساعدة. فالافتراض الجنونى تفسير مثقف ولكن لا يسترعى انتباه المؤسسات الأكاديمية يضيف إليها فقط بعض العوامل المجهولة فى نظرياتها مثل القارات المفقودة، ورجال يأتون من الفضاء الخارجى، واصطدامات بعض الكواكب. ولكن الدفاع عنه على نحو فاضح خاصة بعد التحقق من وجود هذه العوامل المجهولة، وذلك مثل اكتشاف عالم اللغة السويسرى عوامل ارتباط غامضة افترضها لتفسير الشواذ فى حروف العلة فى اللغات الهندية الأوروبية ووجدها فى الحروف الحلقية فى اللغة الحيثية. وقبل التحقق من وجود هذه العوامل بالفعل لم يكن للافتراض أية أهمية. أما المخترعون الأقل خيالا فإنهم عادة ما ينقصون العوامل ولا يزيدونها. فقد استبعد فنتريس لغة إيجه المجهولة التى كتبت بها بعض السطور تاركًا المجال لمجموعتين معروفتين: الأولى اللغة الهوميرية واليونانية القديمة والثانية اللغة التى كتبت بها مجموعة الألواح ذات السطور المجهولة، وبذلك أوجد عالماً أكاديمياً جديداً وفتح المجال لبحوث علمية مبتكرة.

وبعد هذا الاستطراد عن العوامل الشعورية واللاشعورية فى البحث العلمى بين الهواة من خارج الميدان وبين المحترفين فى داخله يعود المؤلف إلى الموضوع الرئيسى للأجزاء الثلاثة من أثينا السوداء وهو التقابل بين النموذج القديم والنموذج الآرى واقتراح النموذج القديم المعدل. ويعتبر أن إحياء النموذج القديم للتاريخ اليونانى المقترح ينتمى إلى هذا النوع الثانى. الاختراع الأقل خيالا الذى ينقص العوامل ولا يزيدها. فهو لا يضيف عوامل مجهولة بل يستبعد عاملين فى النموذج الآرى. الأول، الشعوب غير الهندية الأوروبية السابقة على اليونان والذى يعزى إليهم كل شىء غير مفهوم فى الحضارة اليونانية. والثانى، المرض الخبيث لحب مصر الذى أوجد الشعوب غير اليونانية (البرابرة)، وتفسير اليونان باليونان الذى يدعيه الآريون والذى استبعد اليونانيين القدماء الذين كانوا على علم أوسع بالتاريخ القديم والذين اعتقدوا بأن المصريين القدماء والفينيقيين قد لعبوا دورا مركزياً فى تكوين حضارتهم اليونانية. وقد كان هذا الاستبعاد مقبولا لأن ضحاياه لم يعطوا أى اعتراف قومى لبهم. فاستبعاد هذين العاملين وإحياء النموذج القديم يجعل اليونانية والسامية الغربية والمصرية فى مواجهة مباشرة مع بعضها البعض تنتج عنها مئات بل ألوف من الاقتراحات التى يمكن التحقق من صدقها، تفسر وجود كلمة أو تصور فى حضارتين أو أكثر مما يساعد على فهم وجود عناصر فى الحضارة اليونانية لا يفسرها النموذج الآرى.

ويشارك النموذج القديم والنموذج الآرى والنموذج القديم المعدل فى أنموذج واحد وهو احتمال انتقال اللغة أو الحضارة من خلال الغزو. وهو احتمال مضاد للتيار السائد فى علم الآثار الذى يركز على التطور الذاتى كما ظهر فى النموذج الآرى الجديد لتفسير التاريخ اليونانى القديم. ومع ذلك يركز كتاب «أثينا السوداء» على التنافس بين النموذجين السامى القديم والآرى الجديد.

وقد ساد القرنين التاسع عشر والعشرين أنموذج تقدم العلم جامعاً بين نموذج التقدم ونموذج العلم. فقد ساد الاقتناع فى البحث

العلمي بأن معظم العلوم قامت بقفزة كبيرة نحو الحداثة والعلم والعلم الحقيقي، وتقدمت على نحو مطرد ومتراكم. وفى ميدان البحوث التاريخية حول شرق المتوسط القديم تحت هذه القفزات فى القرن التاسع عشر، واعتقد العلماء أن علمهم قد وصل كما لم يسبق له مثيل. وقد أكد تقدم العلوم الطبيعية فى هذا العصر هذا الاعتقاد، ومع أن وضع الدراسات التاريخية ليس بهذا اليقين إلا أنه قد تم تدمير النموذج القديم وبناء النموذج الآرى باسم العلم. ورأى العلماء الألمان والبريطانيون أن روايات المستعمرات المصرية لليونان وعمرانها تناقض العلم العنصرى، ومجرد خرافات مثل السيرين والسفنتور التى قضت على العلم الطبيعي حتى تم لفظها واستبعادها حتى يتقدم العلم.

ومنذ قرن ونصف ادعى المؤرخون أنهم يستعملون منهجًا مشابهًا لمناهج العلوم الطبيعية والمناهج العلمية. فى حين كان لدى المؤرخين القدماء وعى بالذات. واعتمدوا على البداهة وكانوا متسقين داخليًا مع أنفسهم. ذكروا مصادرهم وقيموها. فى حين عجز علماء الغرب فى القرنين التاسع عشر والعشرين على إعطاء الأدلة والبراهين أو إكتشاف قوانين تاريخية ثابتة. وعادة ما تُستعمل تهمة عدم دقة المناهج لإدانة عدم الاختصاص وكل عمل مرفوض من المؤسسة العلمية. وهى تهمة زائفة لأنها تفترض خطأً وجود منهجية سليمة يمكن الاعتماد عليها.

ويؤدى ذلك كله إلى قضية الوضعية وما تتطلبه من أدلة وبراهين. فمن الصعب العثور على البرهان أو اليقين حتى فى العلوم التجريبية وفى التاريخ الموثق. والأولى استحالة الوصول إليه فى الدراسات التاريخية. وأقصى ما يمكن الوصول إليه هو المعقولية أو القبول المبدئي. وبلغة الأصوليين القدماء فى غياب العلة الفاعلة فإنه يكفى العلة الملائمة أو المناسبة. ومن الصعب قياس النقاش العلمي على القانون الجنائي. ففى القانون الجنائي اتهام برىء أشنع من تبرئة متهم. لذلك تطلب ساحات القضاء البراهين التى لا يعتريها الشك قبل إصدار الحكم بالإدانة. ويبدو أن الأحكام النمطية والوضع الأكاديمي القائم ليس لهما الحق الأخلاقي للمتهم فى الدفاع عن نفسه وإيجاد البراهين على براءته. وإن استعصى الحكم على النقاش العلمي على أساس البرهان فيكفى أساس المعقولية والملائمة لاصدار الأحكام. ومن ثم فإن المؤلف لا يدعى إنه يعطى فى «أثينا السوداء» بأجزائها الثلاثة أى براهين على خطأ النموذج الآرى. بل انه يبين أنه أقل قبولا من النموذج القديم المعدل الذى مازال قيد البحث العلمي لمزيد من الأحكام فى المستقبل.

وقد وقعت الدراسات التاريخية فى القرن العشرين فى موضوع بداية التاريخ فى هذا النوع من البحث عن البرهان والذى يمكن تسميته بالوضعية الآثارية والتى تقوم على أن التعامل مع الموضوعات يجعل العالم موضوعيًا، وأن تفسيرات الحجج الآثارية محكمة مثل الاكتشافات الأثرية نفسها. ويظن هذا الاعتقاد الوضعي أنه قادر على تحويل الاقتراض من علم الآثار إلى العلم الطبيعي، ويقلل من أهمية العلم بالماضى من مصادر أخرى مثل الأساطير وأسماء الأماكن والديانات واللغة وانتشار اللهجات. وقد تعامل المؤلف فى أجزائه الثلاثة مع هذه المصادر بحذر شديد بالرغم من أن أدلتها لا تقل أهمية عن أدلة علم الآثار.

إن الآلة المفضلة لدى عالم الآثار الوضعي هى حجة الصمت، الاعتقاد بأن عدم العثور على شىء يعنى عدم وجوده. وقد يكون ذلك صحيحًا فى بعض الحالات التى يفشل فيها الأثريون فى العثور على شىء يتوقعونه بالنموذج السائد فى مكان محفور محدد. مثال ذلك الاعتقاد منذ خمسين عامًا أن الانفجار البركانى فى تيرا كان فى وقت معلوم(١٢). وبالرغم من البحث والتنقيب لم يظهر أثر له فى المخلفات البراكينية. وهذا يؤدى إلى ضرورة إعادة النظر فى تحديد الوقت. ويصعب فى علم الآثار كما هو الحال فى العلوم الطبيعية البرهنة على غياب شىء.

قد يقال إن هذا الهجوم على الوضعية موجه ضد الأموات. أما علماء الآثار المحدثون فليسوا بهذه الوضعية. فلا أحد الآن يعتقد بأهمية الجنس. وهذا صحيح. ومع ذلك يقوم علماء الآثار المحدثون والمؤرخون القدماء ببناء نماذج صاغها وضعيون عنصريون. ومن الطبيعي أن تتأثر هذه النماذج بهذه الوضعية والعنصرية. وقد لا يفسد ذلك هذه النماذج بل يكشف عن الواقع فى نشأتها. ويكفى التحقق من صدقها ومراجعتها ونقدها وافتراض وجود بدائل نظرية أفضل، وبيان أن النموذج القديم قد تم استبعاده والنموذج الآرى قد تم استبعاده لأسباب خارجية وليس لأسباب علمية. ومن ثم يحاول مؤلف «أثينا السوداء» وضع النموذجين موضع المنافسة أو الجمع بينهما فى نموذج واحد.

رابعًا: الخلفية التاريخية البعيدة.

وتمتد الخلفية التاريخية للعالم الغربى القديم إلى اثنتى عشر ألف عام. ثم تصغر هذه الفترة إلى الألفين قبل الميلاد فى «أثينا السوداء» لبيان ما حدث من تغير فى التفسير من النموذج السامى القديم إلى النموذج الآرى الجديد. هذه الخلفية التاريخية البعيدة لا تذكر عادة فى الدراسات التاريخية القديمة لتحديد وقت ظهور اللغات والحضارات نظرًا للارتباط بين اللغة والحضارة(١٣).

ومثل معظم العلماء، ويصعب الاختيار بين نظريتى الأصل الواحد والأصول المتعددة للغة الإنسانية بالرغم من إمكانية ترجيح نظرية الأصول المتعددة المتداخلة فيما بينها. فقد أثبتت كثير من الدراسات الصلة بين اللغات الهندية الأوروبية واللغات الأفريقية الآسيوية الأم. ويقبل المؤلف النظرية الشائعة موضوع الاختلاف حتى الآن وهى أن اللغات المتعددة فى العائلة الواحدة تنشأ من لهجة واحدة. فربما وجد شعب تكلم لغة أم واحدة أفريقية آسيوية أو هندية أوروبية، تناثرت منذ زمن طويل منذ ثلاثين إلى خمسين ألف سنة قبل الميلاد وربما قبل ذلك ثم حدث تمايز فيما بين اللغات الهندية الأوروبية واللغات الأفريقية الآسيوية فى الألف التاسعة قبل الميلاد.

وقد انتشرت الحضارة الأفريقية الآسيوية بعد أن تأسست فى وادى الريف فى شرق أفريقيا فى نهاية عصر الجليد فى الألف العاشرة والألف التاسعة قبل الميلاد. فقد حجزت المياه فى الخلجان القطبية. وكانت الأمطار أقل مما هى عليه الآن. وكانت الصحراء الكبرى فى أفريقيا وصحراء العرب فى آسيا أكبر مماهما الآن ومانعًا طبيعيًا

الانتقال الحضارات. ونظراً لزيادة الحرارة والأمطار فى القرون التالية تحولت كثير من هذه المناطق إلى برارى تجمعت فيها الشعوب المجاورة وكأن المؤلف هنا من أنصار النظرية الجغرافية فى نشأة الحضارات. وكانت أكثر الشعوب نجاحاً فى ذلك الشعوب الأفريقية الآسيوية الأولى فى الانخفاض. ولم تكن لديها فقط وسائل اصطياد أفراس البحر بل كانت لديها أيضاً حيوانات أليفة وحبوب للطعام. وقد وصل التشاديون حتى بحيرة تشاد. كما وصل البربر شمال أفريقيا، والمصريون الأوائل مصر العليا. واستقرت الشعوب السامية الأولى فى أثيوبيا ثم انتشرت فى صحارى شبه الجزيرة العربية.

ومع تجفيف الصحراء فى الألفين السابعة والسادسة قبل الميلاد تحركت الشعوب إلى وادى النيل من الغرب إلى الشرق ومن السودان. كما اتجهت هجرات أخرى، وهذا رأى قلة من العلماء ـ من صحراء العرب إلى جنوب الرافدين.

ويظن كثير من العلماء أن هذه المنطقة كانت موطناً للسومريين أو الشعوب السامية الأولى ثم تداخلت مع بعض القبائل السامية الوافدة من الصحراء فى الألف الثالثة قبل الميلاد. وقد انتشرت اللغة السامية منذ الألف السادسة قبل الميلاد مع خزف عبيد إلى آشور وسوريا واحتلال جنوب غرب آسيا حيث تنتشر اللغات السامية الآن. وقد وصل السومريون إلى ما بين الرافدين من الشمال الشرقى فى بداية الألف الرابعة قبل الميلاد. وتبرهن النصوص الأولى التى تمت قراءتها، نصوص أوروك من الألف الثالثة قبل الميلاد على وقوع تمايز بين اللغتين: السومرية والسامية.

ويعارض قلة من العلماء نشأة الحضارة فى الرافدين. ففى هذه المنطقة نشأت كل مكونات الحضارة: المدن، والرى، والزراعة، والحدادة، والهندسة الحجرية، والعجلات للعربات، والصناعة، والخزف، باستثناء الكتابة. فإذا مادون ذلك كله حدث تراكم اقتصادى وسياسى يمكن اعتباره بداية الحضارة.

والحقيقة أن الفيصل فى نشأة هذه الحضارة وانتشارها هو تمايز اللغات الهندية الأوروبية وتطورها. ففى النصف الأول من القرن التاسع عشر اعتقد العلماء أن اللغات الهندية الأوروبية نشأت فى جبال آسيا ثم انتشرت غرباً. واستقر الرأى على أن اللغة الهندية الأوروبية الأولى قد تكلمها البدو فى شمال البحر الأسود. وتأكد فى العقود الثلاثة الأخيرة فيما سمى بالحضارة الكورجانية فى الألفين الرابعة والثالثة قبل الميلاد. وقد انتشرت هذه القبائل وامتدت إلى الغرب فى أوروبا وإلى الشرق فى إيران والهند وإلى الجنوب فى البلقان واليونان.

كانت هذه الصورة لانتشار الحضارات من آسيا الوسطى أو السهول موجودة قبل اكتشاف الحيثيين ولغتهم الهندية الأوروبية والمجموعة اللغوية فى الأناضول والتى لا تضم ـ فى رأس علماء اللغة ـ اللغات الفريجية والأرمينية لأنها لغات هندية أوروبية قديمة(١٤). تمثل اللغات الأناضولية مثل الحيثية، والبالية، واللوفية، واللوقيانية، والليديانية، والليميانية، والاتروسكية والكارية مشكلة بالنسبة للتصور التقليدى للمصادر الهندية الأوروبية(١٥). ومن المسلم به أن اللغة الأناضولية الأولى قد انفصلت عن اللغة الهندية الأوروبية قبل أن تتناثر. ومن الصعب تحديد الزمن الفاصل بين هذين الحدثين إذ يتراوح بين خمسمائة عام وعشرة آلاف عام!! لذلك ميز علماء اللغة بين اللغة الهندية الأوروبية استبعاداً للغة الأناضولية وبين الهندية الحيثية التى تضم المجموعتين معاً.

وإذا كانت اللغات الهندية الأوروبية والهندية الحيثية قد بدأت شمال البحر الأسود فكيف وصلت الشعوب التى تتحدث اللغات الأناضولية أناضوليا؟ يظن البعض أن ذلك قد حدث فى الألف الثالثة قبل الميلاد كما تشير إلى ذلك بعض مصادر الرافدين فيما يتعلق بوقوع غزوات بربرية هناك. وأغلب الظن أنها غزوات الفريجيين والأرمن الأوائل ـ ومن الصعب الاقتناع بأن مرور مئات قليلة من السنين قبل التعرف على اللغتين الحيثية والبالية تسمح بتفسير هذا التمايز الكبير بين اللغات الهندية الأوروبية وبين اللغات الأناضولية وأيضًا التمايز الفرعى داخل اللغات الأناضولية ذاتها. والدلائل الأثرية على ذلك فى الألف الثالثة قبل الميلاد متناثرة. ولا يوجد دليل مادى قاطع على هذا التمايز اللغوى ومن ثم لا يجب الاعتماد كثيراً على حجة الصمت واستبعاد فرض انتشار الحضارة الأناضولية فى الألف الخامس والألف الرابعة قبل الميلاد.

وقد انتهى العالمان اللغويان **جيورجييف ورينفرو** إلى رأى مقبول، أن اللغة الهندية الأوروبية أى اللغة الهندية الحيثية كانت موجودة فى جنوب الأناضول فى الحضارات الكبرى فى العصر الحجرى الجديد فى الألفين الثامنة والسابعة قبل الميلاد بما فى ذلك الحضارة الشهيرة فى كاتال هويك فى سهل قونية. وطبقًا لهذا الرأى انتشرت اللغة من اليونان وكريت مع انتشار الزراعة حوالى الألف السابعة قبل الميلاد. وتؤيد الاكتشافات الأثرية هذا الرأى. فقد كانت اللهجة الهندية الحيثية هى لغة الحضارات فى العصر الحجرى الجديد فى اليونان والبلقان فى الألفين الخامسة والرابعة قبل الميلاد. كذلك من السهل قبول رأى العالم الأمريكى جودانف، أن الحضارة البدوية الكورجانية قد أتت من النظام الزراعى المختلط فى الحضارات البلقانية، وأخذت اللغة منها. وعلى هذا النحو يمكن التوفيق بين رأى **جيورجييف ورينفرو** وبين أنصار الهندية الأوروبية التقليديين مع افتراض أن الحضارة الهندية الأوروبية قد انتشرت فى البلقان واليونان لدى الشعب الهندى الحيثى.

إن افتراض انتشار الزراعة الأفريقية الآسيوية، والأفريقية فى الألف التاسعة والألف الثامنة قبل الميلاد وانتشار اللغة الهندية الحيثية فى جنوب غرب آسيا فى الألف الثامنة والألف السابعة قبل الميلاد يفسر الفرق الجوهرى بين الساحل الشمالى والساحل الجنوبى للمتوسط. وقد كانت معظم هذه الهجرات براً لأن الانتقال بحراً، بالرغم من أنه كان ممكناً، منذ الألف التاسعة قبل الميلاد كان مجهداً وكان يمثل مخاطرة كبرى. ومع تحسن الملاحة فى الألف الخامسة والألف الرابعة قبل الميلاد انقلب الوضع، فالبرغم من استمرار هجرات البدو عبر السهول ثم الانتقال بحراً، الذى كان أسهل من الانتقال براً منذ الألف الرابعة قبل الميلاد حتى اختراع السكة الحديد فى القرن

التاسع عشر. فى هذه الحقبة الطويلة كانت الأنهار والبحار تمثل عناصر ربط فى حين كانت الأراضى معزولة بصحراء وجبال بلا أنهار. هذا النموذج التاريخى فى الانتشار أولا براً ثم بعد ذلك بحراً يفسر التناقض العام الذى يتناوله كتاب «أثينا السوداء» التناقض بين التشابه الواضح بين الشعوب حول المتوسط والتمايز الحضارى واللغوى بين الشعوب فى شماله وجنوبه، وكأن الخلاف بين الشمال والجنوب قائم منذ الأزل حتى اليوم.

وقد انتشرت الحضارة فى الألف الرابعة قبل الميلاد بسرعة كبيرة كما بدأت فكرة الكتابة فى الهند وفى شرق المتوسط قبل تقنينها فى الحروف المقعرة فى بلاد نشأتها ولقد نشأت الهيروغليفية فى وادى النيل على الرابع والثالث من الألف الرابعة. ومن المستبعد أن تكون الهيروغليفية الحقيقية واللغات الأولى للشرق، المقاطع القبرصية والأناضولية، قبل وجود الحضارة السومرية السامية فى بداية الألف الثالثة مع حروفها المقعرة.

وقد قامت الحضارة المصرية على أساس من حضارات ما قبل عصر الأسرات فى مصر العليا والنوبة. وكانت لها ولا شك مصادرها الأفريقية. كما كان واضحا أثر حضارة الرافدين فى الفترة نفسها حتى الأسرة الأولى مما يجعل توحيد مصر قد تم ولا شك فى عصر الأسرات حوالى ٣٢٥٠ قم بتوجه نحو الشرق. وقد تعقد الخليط الحضارى بعد ذلك بالعلاقات اللغوية والثقافية بين مصر والعناصر السامية المكونة لحضارة الرافدين.

وقد أعقبت الألف الثالثة الغنية الألف الرابعة المعجزة. فقد أثبتت الوثائق المكتشفة حديثا فى إيله فى سورية والتى يرجع تاريخها إلى ٢٥٠٠ ق. م عن وجود آثار لدول غنية ومتحضرة وذات مستوى ثقافى ممتدة رفيع من كردستان حتى قبرص (١٦) وتخبر الآثار أن الحضارة فى ذلك الوقت قد انتشرت أبعد من ذلك إلى الحضارة الهارابانية (١٧) الممتدة من نهر الهندوس حتى أفغانستان وحضارات الحديد فى بحر الخزر والبحر الأسود وبحر إيجه.

وقد ارتبطت الحضارات السامية والسومرية فيما بينها فى الرافدين بكتابة وحضارة مشتركتين. أما الحضارات فى الأطراف، بالرغم من أهميتها، فقد احتفظت كل منها بلغاتها وحروفها وهويتها الثقافية، فمثلا كان فى جزيرة كريت وفود حضارى قادم من الشرق فى بداية عصر الخزف فى نهاية الألف الثالثة قبل الميلاد. ومع ذلك لم تصبح الكتابة المقعرة هى الكتابة السائدة. ولم تنضم حضارة اليونان إلى الحضارة السومرية العراقية القديمة. والسبب فى ذلك بالإضافة إلى بعد المسافة ربما مقاومة الثقافة المحلية، وحصار كريت بين الأثر السامى والأثر المصرى.

وانعكست هذه العلاقة المزدوجة مع الشرق وأفريقيا فى الاكتشافات الأثرية. فقد عثر على عديد من الآثار السورية والمصرية فى هذه الفترة فى كريت وفى مناطق أخرى من إيجه، وحوالى سنة ٣٠٠٠ ق. م وكما هو الحال فى الشرق الأدنى خلط النحاس بالحديد من أجل صنع البرونز. وصنع الخزف بواسطة الدولاب ويوجد تشابه واضح بين حصون سيكليدز وحصون فلسطين. وفى رأى عالمى الآثار بيتروارن من بريستول وكولين رينفرو من كمبردج أن التطور فى كل منطقة حدث بمعزل عن الآخر ومستقلا عنه مع أن التطور نفسه حدث فى الشرق الأدنى بفضل العلاقات بين المنطقتين والأرجح أن تطور إيجه قد حدث بفضل العلاقات التجارية والاستقرار فى الشرق والمبادرات المحلية رداً على هذه العوامل الخارجية.

ولقد عرفت الحضارة التى استعملت البرونز فى الألف الثالثة قبل الميلاد الكتابة المقعرة أو المحلية. ومع ذلك لا توجد آثار كتابة فى إيجه فى هذه الفترة. فكيف يمكن الاعتماد على حجة الصمت فى هذه الحالة؟ هناك أسباب قوية تدعو إلى رفض هذه الحجة. أولا، أن المناخ فى اليونان وأناضوليا كان أقل ملاءمة لحفظ ألواح الفخار والبردى من مناخ الشرق الأوسط أو شمال غرب الهند بل إنه يصعب وجود آثار على ذلك حتى فى الطقس الجاف. وقبل اكتشاف الألواح فى إيله عام ١٩٧٥ لم يكن هناك دليل على وجود الكتابة فى سوريا فى الألف الثالثة. وقد كانت هناك طبقة متعلمة فى سوريا فى هذه الفترة وكان الناس يغدون من الرافدين إلى مدارس إبلا.

ومن المرجح وجود كتابة فى إيجه أثناء العصر البرونزى. وبالرغم من مشاركة مقاطع اللغة القبرصية مع لغات إيجه فى المصدر نفسه منذ الألف الثانية فإنها تبدو أيضاً مختلفة فيما بينها وتحتاج إلى قرون عديدة للظهور قياساً على ما هو معروف من تطور الكتابة. تدل إذن لهجات الكتاب على وجود الصورة الأولى فى الألف الثالثة بعد تطورها فى الألف الرابعة ثم وصلت الحروف الأبجدية إلى إيجه وسط الألف الثانية. وتدل بقايا المقاطع على وجودها فى المنطقة منذ الألف الثالثة.

وانتهت حضارة العصر البرونزى فى القرن الثالث والعشرين قبل الميلاد. وهى مرحلة متوسطة فى مصر. وفى بلاد الرافدين وقع الغزو الجوتى فى الشمال. وانتشر الغزو البربرى والثورة الاجتماعية فى كل أرجاء العالم القديم بسبب التدهور السريع فى أحوال المناخ. وفى الوقت نفسه غزا الفريجيون والأرميليون الأوائل أناضوليا. وفى الوقت نفسه وفى القرون التالية حدث تدمير واسع لوسط اليونان فى نهاية العصر الخزفى إثر غزو آرى أو يونانى أو إثر الغزوات والمستعمرات المصرية فى بداية المملكة الوسطى. ثم وقع تدمير آخر أقل اتساعًا حوالى ١٥٠٠ ق.م إثر فتوحات سنوسرت الأول فرعون مصر.

ونظراً لوجود هذه العلاقة بين إيجه والشرق الأدنى فى الألف الثالثة قبل الميلاد فربما وفدت بعض الكلمات أو أسماء الأماكن والفرق الدينية من أصول مصرية وسامية إلى إيجه فى ذلك الوقت ومن المستبعد أن تكون قد وفدت إلى وسط اليونان بسبب الغزو الشمالى. وربما بقيت هذه الكلمات فى كريت وسيكلاد بعيداً عن آثار الغزو فبقيت معها أصولها السامية.

خامساً:

الخلفية التاريخية القريبة

هذه الخلفية التاريخية ليست موضوع أثينا السوداء بالأجزاء الثلاثة بل يقتصر

الموضوع على الاستعارات الحضارية من مصر والشرق فى الألف الثانية قبل الميلاد على مدى ألف عام ٢١٠٠ ـ ١١٠٠ ق. م. وقد يرجع بعض هذه الاستعارات إلى زمن أقدم والبعض الآخر إلى زمن أحدث. وسبب اختيار هذه الفترة الزمنية أولا أنها الفترة التى تكونت فيها الحضارة اليونانية وثانياً أنه من الصعب العثور على أدلة على استعارات أقدم سواء من الشرق الأدنى أو من اليونان الأسطورى الدينى اللغوى[١٨].

وهناك أثر مستمر ولكن بدرجات متفاوتة من الشرق الأدنى على إيجه فى هذه الألف وقد تفاوت هذا الأثر طبقاً للفترة الزمنية. فقد بلغ الذروة فى القرن الواحد والعشرين قبل الميلاد. وهى الفترة التى استعادت فيها مصر قوتها التى كانت فى فترتها الأولى، المملكة القديمة وتأسيس المملكة الوسطى فى الأسرة الحادية عشرة. ولم يقتصر الأمر على إعادة توحيد مصر بل امتد إلى غزو الشرق ووصول أثرها إلى كريت وربما إلى قلب اليونان كما تشهد بذلك الآثار. واعتلى عرش مصر العليا فراعنة سود باسم أمنحتب. وكان النسر راعيهم الإلهى، والعجل الإله مونت، وقد شيدت قصور كريت فى الفترة نفسها وظهرت نقوش عبادة العجل على حوائط قصورها، وأصبحت مركزية فى الأساطير اليونانية عن ملك مينوس وكريت فتطور كريت المباشر أو غير المباشر مرتبط بنهضة المملكة الوسطى فى مصر.

وفى شمال طيبة اليونانية يوجد شاهد كبير يسمى تقليديا مقبرة أمفيون وزيتوس. ويعتبره أحد مكتشفيه وهو العالم سبيروفولوس أنه هرم مدرج على قمته قبر منهوب. ويحدد تاريخ الأوانى وبعض قطع الذهب الموجودة فى عصر الفخار بالعصر اليونانى الثالث حوالى القرن الواحد والعشرين قبل الميلاد وبالإضافة إلى الأدب القديم الوافر، وسحب المياه من بحيرة كوبايس يثبت ارتباط هذه المنطقة بمصر، ويفترض وجود مستعمرة مصرية فى بويوتيا فى ذلك الوقت [١٩]. وتوجد أدلة أخرى لإثبات صحة هذا الافتراض فى الجزء الثالث من «أثينا السوداء».

وطبقًا لرواية هيرودوت فإن أمفيون وزيتوس هما المؤسسان الأولان لطيبة بالإضافة إلى مؤسسها الثانى كادموس الذى وصل من الشرق الأدنى بعد تدمير المدينة. وكما هو الحال فى الأهرامات المصرية ارتبط أمفيون وزيتوس بالشمس ولهما ارتباط وثيق بأبى الهول وبفلك تاوروس كما يوجد تشابه بين عبادة العجل فى طيبة وعبادته فى كريت. وهناك احتمال قوى من السياق لوجود علاقة مباشرة أو غير مباشرة بين المقبرة والتأسيس الأول لطيبة بالأسرة الحادية عشرة فى مصر.

وبينما بقيت عبادة العجل فى كريت حوالى ستة قرون فإن مصر تركت عبادة مونت الملكية مع صعود الأسرة الثانية عشرة بعد سنة ٢٠٠٠ ق. م. واستبدلت به عبادة الكبش، الإله آمون راعيها ومن هذا المصدر أتت عبادة الكبش فى إيجه مرتبطة بزيوس من آمون ومن عبادة الكبش ـ الماعز منديس فى مصر السفلى.

وقد روى هيرودوت وآخرون فتوحات فرعون يسمى سيزوستريس وهو سنوسرت، اسم شائع فى فراعنة الأسرة الثانية عشرة. واستخف العلماء بهذه الرواية كما استخفوا بالأساطير القديمة الخاصة بحملات الأمير الأثيوبى أو المصرى ممنون، وهو أيضا أحد أسماء فراعنة الأسرة الثانية عشرة، والمذكور لدى الكتاب اليونان المتأخرين باسم أمينيمس. وتثبت صحة هاتين الروايتين بقراءة نقوش من ممفيس تفصل الفتوحات البرية والبحرية لفرعونين من الأسرة الثانية عشرة، سنوسرت الأول وأمينيمس الثانى. وهناك شبه ملحوظ بين اسم آخر لسنوسرت وكيكروبس المؤسس الأسطورى لأثينا والذى يعتبره البعض مصرياً باسم هيبركر.

والموجة الثانية من الأثر الواضح حدثت أثناء فترة الهكسوس وهى كلمة تعنى بالمصرية القديمة حكام البلاد الأجنبية. كانوا غزاة من الشمال وحكموا مصر السفلى فى ١٧٢٠ ـ ١٥٧٥ ق.م. وربما تتضمن ذلك بعض المؤثرات الأخرى مثل الحورية، فقد كان الهكسوس من الشعوب السامية.

وأول نتائج المراجعة التى يقوم بها المؤلف للنموذج القديم أولا التسليم بوقوع غزوات أو مؤثرات فى اليونان أثناء الألفين الرابعة والثالثة من الشعوب الهندية الأوروبية الآتية من الشمال، والثانى تحديد وقت قدوم دانايوس إلى اليونان فى بدايات الهكسوس حوالى ١٢٧٠ ق.م وليس فى النهاية بعد ١٥٧٥ ق.م كما هو مذكور فى الحوليات القديمة. ومنذ العصور القديمة رأى العلماء وجود صلات بين السجلات المصرية حول طرد الهكسوس من مصر فى زمن الأسرة الثامنة عشرة وروايات الكتاب المقدس عن خروج اليهود من مصر بعد إقامتهم فيها، والأساطير اليونانية حول قدوم دانايوس إلى أرجوس. وطبقًا للروايات اليونانية كان دانايوس إما مصرياً أو سوريا. ولا شك أنه آتٍ من مصر بعد صراعه مع توءمه أجيبتوس وهو اسم مصر. ومن البديهى وجود علاقة بين هذه الروايات الثلاث تستدعى التوفيق بينها خاصة مع وجود أدلة أثرية على ذلك. ويستحيل تحديد زمن وجود هذه المستعمرات فى اليونان بآخر فترة الهكسوس بناء على التجارب الحديثة فى تحديد التواريخ بواسطة الراديو كربون وتثبت المكتشفات الأثرية فى كريت أن وصوله كان فى نهاية القرن الثامن عشر فى بداية فترة الهكسوس.

واختلف المؤرخون القدماء فى وقت وصول كادموس المؤسس الثانى لطيبة ومن السهل أيضاً ربط هذه الأساطير بالهكسوس أو بفترة متأخرة وتربط الأساطير اليونانية بين وصول دانايوس وإدخال الرمى ووصول كادموس مع ظهور بعض أنواع الأسلحة والحروف الأبجدية وبعض الطقوس الدينية.

وطبقاً للنموذج القديم المعدل دخل الرى مع موجة أولى أما الاستعارات الأخرى مثل العجلة الحربية والسيف فقد دخلت مع الهكسوس ثم وفدت إلى إيجه بعد ذلك وقد تركز الدين على عبادة بوزيدون وأثينا وبوزيدون هو سيت إله التيه أو البحر عند المصريين والذى عبده الهكسوس. وهو اليم السامى وياهوه العبرى. وأثينا هو الإله المصرى نيت وربما الإله السامى أنات ويبدو أن الهكسوس عبدوه أيضا. وقد ظهرت عبادة آلهة أخرى مثل أفروديت وأرتميس.

ومن المعروف أن اللغة اليونانية قد تكونت فى القرنين السابع عشر والسادس عشر قبل الميلاد. وارتبطت بنيتها الهندية الأوروبية ومعجم مفرداتها الأساسى بكلمات أخرى من أصل غير هندى أوروبى مثل المصرية القديمة أو السامية الغربية. وهذا

يتفق مع السيطرة المصرية السامية فترة طويلة على هذه المناطق.

وفى منتصف القرن الخامس عشر أقامت الأسرة الثامنة عشرة إمبراطورية فى الشرق، وأخذت الجزية من إيجه. وقد عثر على عديد من الآثار للأسرة الثامنة عشرة فى هذه المنطقة. حدث ذلك إبان قمة الأثر المصرى وفى هذه الفترة ظهرت عبادة **ديونيزيوس** بعد ما كان يظن أنها ظهرت فى فترة متأخرة فى اليونان. وتأسس دين الألويزنيان الذى يقوم على الإيمان بالأسرار وعلى عبادة الإله **ديميتر** فى هذه الفترة. وقام البيلوبيدز أو الأخائيان بغزوة أخرى من الأناضول لليونان فى بداية القرن الرابع عشر قبل الميلاد. وقدمت أساليب جديدة للتحصين وربما سباق العربات.

وفى القرن الثانى عشر قبل الميلاد وقع حدث تاريخى آخر. فما كان يسمى قديما الغزو الدورى سمى عودة الهيراكليين. وقد أتوا من شمال غرب أطراف اليونان الذى لم يتأثر كثيراً بحضارة الشرق الأوسط وبعد أن دمروا القصور المسينية وتدل تسميتهم بالهيراكليين على أنهم من صلب الإله **هيراكليس** وأيضًا من صلب الأسلاف المصريين والفينيقيين للعائلات المالكة التى حل البيلوبيديين محلهم. وقد اعتبر خلفاء هؤلاء الغزاة الملوك الدوريين فى الزمن القديم لليونان أنهم أحفاد المصريين والفينيقيين.

وفى الجزء الثانى يظهر تمصير مجتمع أسبرطة بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد. وفى الجزء الثالث تظهر عبادة **أورفيوس** المصرى فى القرن السادس قبل الميلاد، والأصل الفينيقى للمدينة اليونانية أو المونية - الدولة، والمجتمع العبودى بالمعنى الماركسى فى القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد، اعتماداً على عديد من الشواهد اللغوية.

ولم تنته «أثينا السوداء» إلى هذا الحد بل تعد باستئناف دراسة لإثبات نقل الحضارة المصرية الفينيقية فى العلم والفلسفة والسياسة النظرية إلى المؤسسين اليونان لهذه العلوم. وقد درس معظمهم فى مصر وفينيقيا. تكفى أثينا السوداء الآن إثبات الدور المصرى والسامى فى تكوين اليونان فى العصر البرونزى الوسيط والمتأخر.

سادساً:

صنع اليونان القديم

١٧٨٥ - ١٩٨٥

وهو عنوان الجزء الأول من «أثينا السوداء»، ويتناول تطور النموذج الآرى والنموذج القديم فى عشرة فصول تقص ملحمة مصر فى استبقائها ثم استبعادها[٢٠].

يعرض الفصل الأول «النموذج القديم فى العصر القديم»، وكيف تناول اليونان تاريخهم القديم، ويحلل كتابات المؤرخين القدماء وإشاراتهم إلى المستوطنات المصرية فى طيبة وأثينا. ويعطى تفصيلات عن الغزو المصرى لأرجوليد، ويكشف عن الأسس الفينيقية لطيبة. وينقد الرأى السائد فى القرنين التاسع عشر والعشرين الذى يقوم على نقد النصوص ويبين أن النموذج القديم تحت صياغته فى القرن الخامس قبل الميلاد استشهاداً بدلائل أيقونية وإحالات قديمة بأن هذا النموذج كان موجوداً منذ قرون قبل ذلك مع تركيز على شهادة **أيسخيلوس** فى مسرحية «المتوسلات»، والتى تصف وصول **دانايوس** وبناته إلى آرجوس، وبناء على عديد من المصادر الاشتقاقية للكلمات التى تبين الأثر المصرى على لغة المسرحية وذلك يدل على أن إيسخيلوس كان على صلة بتراث قديم. بل إن الموضوع نفسه يقوم على طباق بين هيكيس (التوسل) وهكسوس كما أن قدوم المصريين كمتوسلين ومتوسلات يعبر عن النعرة الوطنية اليونانية. وهناك دليل آخر فى محاورة «طيماوس» لأفلاطون يعترف فيها بوجود علاقة بيولوجية بين مصر واليونان على وجه العموم وبين أثينا وسايس على وجه الخصوص، وهى المدينة الكبرى فى شمال غرب الدلتا مع التأكيد على أولوية أثينا على سايس للسبب نفسه، النعرة الوطنية وقد شعر كل من أيسخيلوس وأفلاطون بالإهانة لاستعمار مصر لليونان لأنه يجعل حضارة اليونان أقل من حضارة المصريين والفينيقيين، هذه المقارنة التى أدت إلى التباس فى وجدان اليونانيين. كان المصريون والفينيقيون فى الوجدان اليونانى يبعثون على الخوف ويثيرون الاحتقار وفى الوقت نفسه يبعثون على الاحترام والتقدير لما لهم من ماض حضارى عريق وما حفظ عنهم من دين وفلسفة.

وقد استطاع كثير من اليونانيين تجاوز عواطفهم المعادية للمصريين ونقلوا تراث المستعمرين الذى ينال من الكرامة الوطنية مما أدهش علماء القرن التاسع عشر مثل المؤرخ **وليم ميتفورد** ومؤكداً هذه الحقيقة ولم يشك أحد فى النموذج القديم قبله. ومن ثم لم تنشأ الحاجة للدفاع عنه. وهذا هو الذى دفع **ثيوكيد** يدس إلى تجاهل هذه الروايات وعدم ذكرها بالرغم من معرفته بها.

وهناك عديد من أوجه الشبه بين آلهة اليونان وشعائرهم وبين آلهة المصريين وشعائرهم مما يدل على أن الديانة المصرية كانت أساس الديانة اليونانية ونموذجها. وابتداء من القرن الخامس أخذت آلهة اليونان أسماء مصرية وكذلك شعائر اليونان. وامتدت الظاهرة إلى شرق المتوسط ثم إلى كل العالم الرومانى. وبعد اختفاء الدين المصرى القديم فى القرن الثانى قبل الميلاد بدأت الديانات الأخرى كالمسيحية تأخذ مكانه.

ويتناول الفصل الثانى «الحكمة المصرية والنقل اليونانى من العصور المظلمة حتى عصر النهضة» موقف آباء الكنيسة من مصر، فبعد توارى الأفلاطونية الجديدة فى الظاهر، واختفاء الوثنية المنبثقة من الدين المصرى على السطح وظهور نقيضها فى الغنوصية اليهودية المسيحية قلص المفكرون المسيحيون الدين المصرى وحولوه إلى فلسفة فى شخص **هرمس** مثلث العظمة، وهى صياغة عقلية روحية **لتهوت** إله الحكمة عند المصريين وقد نسبت إليه بعض النصوص التى كتبت فى الدين المصرى فى القرون المتأخرة. وقد اختلف آباء الكنيسة فيما بينهم عما إذا كان **هرمس** قد عاش قبل **موسى** والفلسفة والأخلاق التوراتية وقد جعل **أوجسطين موسى** والتوراه قبل **هرمس** لإثبات فضلهما عليه. وقد اتفق معظم الآباء على أن اليونان قد استمدوا فلسفتهم من المصريين كما أن المصريين استمدوا بعضا منها من بلاد الرافدين ومن فارس. وفى العصر الوسيط المبكر **هرمس** مؤسس الفلسفة والحضارة غير التوراتية للشعوب الوثنية.

واستمر هذا الاعتقاد حتى عصر النهضة. وخلق إحياء الدراسات اليونانية فى القرن الخامس عشر حبًا للأدب واللغة اليونانية وتوحداً مع اليونان ولم يشك أحد فى

أن اليونان كانوا تلاميذ للمصريين وكانت الدراسات تهتم بالاثنين معًا وبالحضارتين معا. وكان أحد أسباب الإعجاب باليونان أنهم نقلوا الحكمة القديمة وحفظوها. وقد طور **نيوتن وباراسلسوس** أساليبهم التجريبية لرد الاعتبار للمعرفة المصرية الهرمسية المفقودة. وكانت بعض النصوص الهرمسية المترجمة إلى اللغة اللاتينية موجودة في العصر الوسيط المظلم! ووجدت نصوص أخرى عام ١٤٦٠ وأرسلت إلى بلاط **كوزيمو دي ميدتشي** في فلورنسه وقام بترجمتها العالم الكبير **مارسيليوفتشينو**، وأصبحت دعامة الأفلاطونية الجديدة التي بدأها والتي كانت في قلب النزعة الإنسانية في عصر النهضة وبالرغم من أن **كوبرنيقس** قد استمد رياضياته من العلم الإسلامي، يبدو أن التمركز حول الشمس كان إحياءً لفكرة المصريين عن الشمس الإله في الجو الترقافي **الهرمسي** الجديد الذي تكون فيه وقد كان بطله **جيوردانو برونو** في آخر القرن السادس عشر أكثر وضوحًا، وذهب أبعد من الهرمسية المسيحية الأفلاطونية الجديدة **لفتشينو** ونظراً لانزعاجه من حروب الأديان والتعصب المسيحي دعا إلى العودة إلى الدين الأصلي، الدين الطبيعي، دين مصر القديمة. وكان جزاؤه الحرق بحكم محكمة لتفتيش عام١٦٠٠.

ويبين الفصل الثالث «انتصار مصر في القرنين السابع عشر والثامن عشر فقد استمر أثر **جيوردانو برونو** بعد استشهاده حرقًا. وربما كان على علاقة بمؤسس جماعة **روزيكروشيان** التي استرعت انتباه الناس ببياناتها في أوائل القرن السابع عشر رأت هذه الجماعة أن مصر منبع الفلسفة والدين وقد استبعد **إسحق كازا وبون** النصوص الهرمسية في ١٦١٤ مبيناً أنها لم تأت من العصر القديم بل تكونت بعد ظهور المسيحية. وساد هذا الرأي كلية في القرن التاسع عشر حتى عند العلماء المجددين مثل **فرانسيس ييتس** ولكن **برنال** ينحاز إلى رأي عالم المعربات سير **فلاندرز بترى** والذي يرجع النصوص الأولى إلى القرن الخامس قبل الميلاد. ومع ذلك لم يقض **كازا وبون** على مصداقية النصوص واستمرت الهرمسية كتيار رئيسي حتى النصف الأول من القرن السابع عشر واستمر تأثيرها بعد ذلك بكثير.

ومع ذلك أغرت قوة جذب النصوص بانحسار الإيمان بالسحر في الطبقات العليا في نهاية القرن السابع عشر.

وبالرغم من أن النصوص الهرمسية لم تجذب فلاسفة التنوير إلا أن الاهتمام بمصر لم يقل والإعجاب بها لم ينحسر. كان القرن الثامن عشر عصر الدراسات الكلاسكية بمثله، النظام والثبات. لذلك تم تفضيل الرومان على اليونان. وفي الوقت نفسه ظهر اهتمام كبير بالحضارات غير الأوروبية من أجل الابتعاد عن الإقطاع وعن المسيحية الخرافية في ماضي أوروبا.

وكانت أهم حضارتين حضارة مصر وحضارة الصين. ففي كلتا الحضارتين نظم كتابية عالية تحتل الأفكار وليست الأصوات. وفي كليهما فلسفات قديمة. وكانت نظم الحكم في الحالتين عقلانية لا خرافية تمارسها مجموعة من الفضلاء يتميزونَ بالكمال الخلقي، بدرجة عالية من الأهلية والمران.

وقد كان كهنة مصر القديمة محط إعجاب وجذب لأنظار المفكرين المحافظين منذ أن تصور **أفلاطون** حراس المدينة على منوالهم. حدث هذا للماسونيين الأحرار في القرن الثامن عشر فقد اهتموا منذ العصر الوسيط بمصر مؤمنين بأنها كانت مهد الهندسة والماسونية. ومع ظهور الماسونية التأملية في نهاية القرن الثامن عشر اتجهوا إلى الروزيكروشانية وإلى **جيودانوبرونو** من أجل تأسيس فلسفة مزدوجة: دين خرافي محدود للعامة، ودين طبيعي خالص للخاصة الإشراقيين في مصر، مصدر كل تنوير. ومن ثم اعتبر الماسونيون ـ الذين انضم إليهم كل فلاسفة التنوير تقريباً ـ دينهم ديناً مصرياً. علاماتهم هيروغليفية، ومحافلهم معابد مصرية، ويعتبرون أنفسهم كهنة مصريين وقد حفظ إعجاب الماسونيين بمصر العلماء من نسيانها. وبصرف النظر عن مدى محافظة الماسونيين على هذا التراث المصري فإنهم ظلوا يحتفظون بدين المصريين حتى الآن في عالم يرى أن التاريخ الحقيقي يبدأ من اليونان.

وبلغت ذروة الماسونية الجذرية وتحديها للنظام المسيحي أثناء الثورة الفرنسية ظهر ذلك عند العالم الفرنسي الكبير المناهض للكنيسة والثائر **شارل فرانسوا ديبوى**. فقد رأى أن الأساطير المصرية، وهي نفسها الأساطير اليونانية كما لاحظ **هيرودوت**، مكونة من حكايات رمزية لحركات الأفلاك، وأن المسيحية ليست الإسوء فهم لبعض أوجه هذا التراث المصري العظيم.

ويبدأ الفصل الرابع «العداء لمصر القرن التاسع عشر» ببيان رد الفعل على التهديد المصري للمسيحية الغربية والذي ظهر في استشهاد **جيوردانو برونو**، وهجوم **كازاوبون** على التراث الفلسفي القديم ممثلا في النصوص الهرمسية وأصبح الأمر أكثر خطورة في نهاية القرن السابع عشر عندما أعادت الماسونية تنظيم نفسها وإحكام موقفها النظري إلى تنوير جذري مما أدى إلى تحول موقف **نيوتن** تجاه مصر. ففي أعماله الأولى اقتفى أثر أساتذة الأفلاطونية الجدد في كمبردج في احترامهم لمصر. ولكن في أيامه الأخيرة حاول التقليل من أهمية مصر، وجعل تأسيسها فقط قبل حرب طروادة. كان **نيوتن** مهتمًا بما تمثله له مصر من تحد لتصوره للعالم الطبيعي وما يقابله في اللاهوت والسياسة، ألوهية منتظمة وملكية دستورية. وكان هذا التحدي ممثلا وحدة الوجود التي تقر بعالم حي لايحتاج إلى منظم أو خالق.

وقد بدأت وحدة الوجود عند أسبينوزا في القرن السابع عشر، وجذورها ممتدة عند **جيوردانوبرونو** في الأفلاطونية الجديدة عود إلى مصر القديمة نفسها. وظهر أول رفض منظم لتحدي التنوير الجذري وأول شيوع لنموذج **نيوتن** الملكي في العلم والسياسة عند الدين عند **ريتشارد بنتلي** عام ١٦٩٣. وقد كان صديقًا **لنيوتن** على مذهب الشك ومتخصصًا في الدراسات القديمة.

ودافع عن نفسه وعن صديقه **نيوتن** بأساليب **كازاوبون**. كما اعتمد على علمه النقدي للتقليل من أهمية التراث القديم وحكمة المصريين في المصادر اليونانية وتحالفت النزعة الهللينية ونقد النصوص في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للدفاع عن المسيحية وكان النقد الذي وجهه الملحدون **الهللينيون** مثل **شيلي وسوينبرن** إلى المسيحية أقل خطورة من التهديد المصري الماسوني لها.

حاول نيوتن إلى حد ما التقليل من شأن مصر بالنسبة للمسيحية. ولكنه لم يحاول رفع شأن اليونان. وفى منتصف القرن الثامن عشر استعمل بعض المدافعين عن المسيحية نموذج التقدم الجديد اعتمادا على أن الأواخر أفضل من الأوائل من أجل إعلاء شأن اليونان على حساب المصريين تم انضم اتجاهان جديدان لهذا التيار الفكرى وهما العنصرية والرومانسية قامت العنصرية على لون البشرة منذ نهاية القرن السابع عشر فى إنجلترا. وازدادت أهمية المستعمرات الأمريكية واستئصال الأمريكيين الأصليين واستبعاد الأفارقة السود. وقد تسربت هذه العنصرية إلى لوك وهيوم وإلى بعض المفكرين الإنجليز الآخرين. وكان لهم أثر كبير، مع المكتشفين الأوروبيين للقارات الأخرى، فى جامعة تونجن التى أسسها عام ١٧٣٤ جورج الثانى وأميرها نوفر وملك إنجلترا كى تكون جسرا ثقافيا بين إنجلترا وألمانيا. وكان من الطبيعى أن يصدر أول عمل أكاديمى عن التصنيف العرقى للبشر ووضع البيض أو القوقازيين فى قمة الهرم العرقى عام ١٧٧٠ كتبه فردريش بلومنباخ أستاذ فى جوتنجن.

قامت الجامعة بتأسيس علم عنصرى جديد لتصنيف الشعوب. وفى العقد نفسه بدأ أستاذ آخر فى جوتنجن فى نشر تواريخ للشعوب والأعراق ومؤسساتها وليس للأفراد. وتعتبر هذه المشاريع البحثية الحديثة بالإضافة إلى النقد الصارم للمصادر مظهراً أكاديميا لاهتمام الرومانسية بالعرق. وقد كان أمراً شائعًا فى ألمانيا وبريطانيا فى ذلك الوقت. لم تكن رومانسية القرن الثامن عشر إيمانًا بأولوية العاطفة على العقل فقط بل كانت أيضا تأكيداً لأهمية المشاعر تجاه المناظر الطبيعية خاصة البدائية والمناطق الباردة والنائية. وكانت تبدى إعجابا بالشعب القوى الفاضل كما تصورته. ولما كانت المناظر الطبيعية والمناخ البارد فى أوروبا أفضل من القارات الأخرى كان الأوربيون أفضل الشعوب وقد ظهر هذا التيار فى كتابات مونتسكيو وروسو بعد أن بدأ فى ألمانيا وإنجلترا.

وفى نهاية القرن الثامن عشر أصبح التقدم نموذجاً شائعاً. وأصبح للتغير والحركة قيمة أعلى من الثبات والسكون. وأصبح العالم مرئياً من خلال الزمان أكثر من المكان. ومع ذلك ظل المكان مهمًا عند الرومانسيين بسبب اهتمامهم بالتكوين المحلى للشعوب والأعراق. يتغير العرق فى الشكل الخارجى خلال الزمان ولكن تظل ماهيته الفردية الثابتة باقية فى التاريخ ولم يعد الاتصال بين الشعوب قائماً من خلال العقل للوصول إلى نموذج الإنسان العاقل فالعقل تابع للعاطفة التى تؤثر فى الناس المرتبطين فيما بينهم برباط الدم والقرابة والإرث المشترك.

وقد تبنى كثير من قدماء اليونان الموقف نفسه الذى يمكن تسميته الآن بالنعرة القومية احتقر اليونان باقى الشعوب. وقد برر أرسطو ذلك نظرياً معلنا تفوق الهللينية بناء على الوضع الجغرافى لليونان ومع ذلك شعر بعض كتاب اليونان باحترام فعلى تجاه الحضارات الأجنبية خاصة حضارة مصر وحضارة فينيقيا وحضارة الرافدين وكانت النعرة القومية اليونانية أضعف من النزعة الرومانسية المرتبطة بالماضى فى نهاية القرن الثامن عشر. وطبق نموذج الإعراق غير المتكافئة فى القدرات العقلية والجسمية فى الدراسات الإنسانية خاصة فى علم التاريخ فاختلاط الأجناس كارثة كبرى ونقاء الجنس شرط الإبداع لذلك لم يكن من المقبول أن تكون اليونان خليطاً من الأوروبيين المحليين والاستيطان الإفريقى السامى فلم تكن اليونان عند الرومانسيين نواة أوروبا فحسب بل أوروبا نفسها فى طفولتها الأولى.

ويتناول الفصل الخامس وهو أكبر الفصول «اللسانيات الرومانسية: نهضة الهند وسقوط مصر» الأصول الرومانسية للسانيات التاريخية، وظهور الحماس للهند القديمة فى نهاية القرن الثامن عشر وبعد إدراك العلاقة الوثيقة بين اللغة السنسكريتية واللغات الأوروبية. كما يتناول انهيار تقدير أوروبا للصين نظراً لأن الميزان التجارى بين البلدين كان لصالح أوروبا. فشنت فرنسا وإنجلترا حملة هجوم على الصين مما أدى إلى تغير صورة الصين من حضارة مستنيرة رفيعة إلى حضارة مجتمع غارق فى المخدرات والأفيون والقذارة والفساد والقسوة والتعذيب الجسدى، ولما كانت مصر شقيق العين فى رؤية الغرب لها فقد عانت من الصورة السلبية نفسها فى نهاية القرن الثامن عشر. وقد كان الدافع السياسى وراء ذلك، وهى الحاجة إلى تبرير التوسع الأوروبى فى القارات الأخرى بسبب سوء معاملة الشعوب المحلية فيها، وقدوم الأوربيين لتخليصها وإنقاذها. وارتدت الحضارتان فى مصر والصين إلى حضارات ما قبل التاريخ لإفساح المجال لحضارات الأجناس الراقية، الآريين والساميين، لوراثتها.

وبالرغم من انخفاض شهرة مصر فإن الاهتمام بها ظل باقيًا طوال القرن التاسع عشر وزاد بازدياد معرفتها بعد الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨ والتى كان من نتائجها حل شامبليون الرموز الهيروغليفية واكتشاف الحروف المصرية القديمة. وقد كانت بواعثه التى حددت رسالته العلمية هى علاقته بالتراث الماسونى، والعلاقة الثلاثية مع مصر القديمة واليونان القديم والمسيحية وقد أدى إعجابه بمصر ووفاته عام ١٨٣١ إلى عداء المؤسسة السياسية المسيحية والمؤسسة الأكاديمية اليونانية الجديدة له لمصر. وبعد الحماس لاكتشافه العلمى بدأ نسيانه على مدى ربع قرن. وبعد إحيائه فى خمسينيات القرن الماضى احتار العلماء بين سحر مصر واكتشاف شامبليون العبقرى من ناحية وبين العنصرية الشديدة السائدة فى العصر من ناحية أخرى وفى الثمانينيات من القرن نفسه رأى العلماء أن حضارة مصر حضارة ثابتة ساكنة ومجدبة، مجرد سقط متاع.

وخلال القرن التاسع عشر ستدعى انتباه عدد من الرياضيين والفلكيين رشاقة الأهرامات واعتبروها تعبيراً عن حكمة القدماء الرفيعة. فاتهموا بالجنون لأنهم أهانوا المهنة والعنصرية والتقدم وهى الاعتقادات الثلاثة فى القرن التاسع عشر. وبقيت شهرة مصر محاصرة عند بعض العلماء المخلصين وفى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر رأى العلماء الرومانسيون المصريين عاشقين للموت وليس للحياة. وفى نهاية القرن التاسع عشر ظهرت صورة أخرى سلبية لمصر فظهر المصريون مثل الأفارقة حاليا، مصابين بالشذوذ الجنسى، محبين للذة، وفشارين كالأطفال وماديين.

وبعد انتشار العبودية السوداء والعنصرية حرص المفكرون الأوروبيون على استبعاد الأفارقة قدر الإمكان من الحضارة الأوروبية.

ولما كان لون بشرة المصريين غير معروف منذ العصر الوسيط حتى عصر النهضة فقد اعتبرها علماء المصريات المعجبون بمصر بشرة بيضاء. ثم شك المعجبون بالحضارة اليونانية فى القرن التاسع عشر فى ذلك وأنكروا تمدنهم نظراً لارتباط التمدن باللون الأبيض. ثم اختفت نهائيًا شهرة مصر الفلسفية فى آخر القرن التاسع عشر من أجل إعادة ربطها بالقارة الأفريقية بعد أن تأكد الخط الفاصل بين السود والحضارة. وبالرغم من انتصار الهللينية واستبعاد مصر من الدوائر العلمية لم تمت نهائيا فكرة أن مصر منبع الحضارة وظل الإعجاب الجلونى إلى درجة الوله الصوفى بالدين المصرى وبالفلسفة المصرية قائمًا ويمثل تحدياً رئيسياً لعلماء المصريات الجادين. وسار فى تيارين رئيسيين الأول تيار «الانتشار» عند **إليوت سميث**، انتشار الحضارة المصرية خارج حدودها. والثانى التراث الطويل لعلم الأهرامات الذى أبدعه المصريون.

ويبين الفصل السادس «الجلون باليونان وسقوط النموذج القديم ١٧٩٠ ـ ١٨٣٠»، كيف كانت العنصرية سببًا رئيسياً للعداء ضد النموذج القديم ثم ورثها النموذج الآرى، وتواكبت فى القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر مع هجوم المسيحيين على مصر عندما شعروا بخطورة دين مصر وفلسفتها على المسيحية الغربية. فقد تحدوا إشارات قدماء اليونان إلى أهمية مصر، ورفعوا من شأن إبداع اليونان على غيرمنوال سابق من أجل الإقلال من إبداع مصر. وتجلى تحدى النموذج القديم فى ١٨١٥ ـ ١٨٣٠ لأنها كانت فترة رد فعل شديد على العقلانية الماسونية المسئولة إلى حد ما عن الثورة الفرنسية. وهى أيضا فترة الرومانسية والإحياء المسيحى توحدت المسيحية وأوروبا. وانضم كلتاهما إلى مفهوم التقدم فنشأت الحركة المحبة للهللينية تؤيد صراع المسيحيين الأوربيين واليونانيين الشبان ضد الآسيويين القدماء والأتراك الملحدين.

واستعمل كارل أوتفريد ميللر أستاذ المصريات فى جامعة توبنجن، عام ١٨٢٠ كل الوسائل الحديثة لنقد المصادر من أجل الشك فى إشارات القدماء إلى المستوطنات المصرية وإضعاف الثقة بالروايات حول المستوطنات الفينيقية. واستعمل الوسائل نفسها لنقد الروايات حول دراسة اليونانيين فى مصر. كان النموذج القديم عقبة أمام الاعتقاد الجديد بأن الحضارة اليونانية أوروبية أساساً، وأن الحضارة والفلسفة والعلم، كل ذلك بدأ فى اليونان. وقد أزيل هذا المانع حتى قبل التسليم العام بفكرة اللغة الهندية الأوروبية.

ويستمر الفصل السابع «الجلون باليونان وانتقال الدراسات الجديدة إلى إنجلترا وصعود النموذج الآرى فى ١٨٣٠ ـ ١٨٦٠»، وهو أصغر الفصول فى بيان ارتباط النموذج الآرى بمفهوم التقدم على خلاف القدماء فالمنتصرون أكثر تقدمًا من المنهزمين وأفضل منهم. وباستثناء حالات محددة وقصيرة يتكون التاريخ، تاريخ الأجناس والشعوب، من انتصارات الشعوب الحية القوية على الشعوب الهزيلة الضعيفة وقد احتفظت هذه الأجناس التى تكونت بفعل الطبيعة والمناخ والمناطق التى نشأت فيها بماهيات دائمة حتى لو أخذت أشكالا متجددة فى كل عصر. ومن الواضح، فى رأى هؤلاء العلماء أن أعظم جنس فى التاريخ البشرى هو الجنس الأوروبى أى الآرى. فقد كان هو الجنس الوحيد القادر دائمًا على هزيمة كل الشعوب الأخرى وخلق حضارات حية ومتقدمة فى مقابل المجتمعات الثابتة التى حكمها الأفارقة والآسيويون قد تنتصر أجناس أخرى على أطراف الشعوب الأوروبية مثل الأسبان والسلاف ولكنه استثناء وليس القاعدة وهى انتصار الجنس المتفوق على الأجناس الدنيا!

هذه النماذج القائمة على الجنس والتقدم وما يتعلق بها من النقاء العنصرى وغزو الجنس السيد على باقى الأجناس المقهورة باعتباره هو الغزو الوحيد النافع والقادر على إنشاء الحضارات لم تسمح ببقاء النموذج القديم وقبل نقد ميللر لنظرية المستوطنات المصرية فى اليونان وتم بناء النموذج الآرى من خلال النماذج الجديدة الناجحة بالإضافة إلى عدة عوامل أخرى مساعدة مثل اكتشاف اللغات الهندية الأوروبية مع التأكيد على أن الهنود الأوروبيين جنس عاش فى أواسط آسيا. واللغة اليونانية لغة هندية أوروبية. وفى الوقت نفسه فى بداية القرن التاسع عشر كان هناك اهتمام شديد بسيادة الجنس الألمانى فى غرب الإمبراطورية الرومانية فى القرن الخامس الميلادى وغزو الآريين للهند فى الألف الثانية قبل الميلاد كان النموذج القائم على غزو الشمال لليونان واضحا ومثيراً لأن الغزو يأتى من الشمال الآرى وليس من الجنوب المصرى الأفريقى أو الشرق الفينيقى السامى لقد أتى الغزاة الشجعان من شمال اليونان، وأزيحت الشعوب التى كانت موجودة فى الفترة ماقبل الهللينية لأنها أتت من مناطق غير مرغوب فيها فى الجنوب أو الشرق. وبالرغم من استحالة تفسير هذا القدر الكبير من المكونات اللاهندية الأوروبية فى الحضارة اليونانية بنقاء الجنس الآرى اليونانى فإن فكرة الغزو الشمالى أدت بالضرورة إلى التسليم باختلاط الأجناس دون الإشارة إليها كثيرًا فالغزاة آريون من شمال اليونان وهم من الجنس النقى فيحدث التلاؤم بين الجنس الغازى والجنس المغزو لأنه جنس واحد، الجنس السيد فى الشمال والجنوب. أما الشعوب فى الفترة ما قبل اللهينية فى إيجه فهم أوربيو الهوامش أى قوقازيون. وفى هذه الحالة القصوى لم تختلط شعوب المنطقة بالدم الأفريقى أو السامى، وبقيت على طهارة الجنس الآرى ونقائه.

ويستأنف الفصل الثامن نهضة الفينيقيين وسقوطهم ١٨٣٠ ـ ١٨٨٥، إزاحة النموذج القديم وصعود النموذج الآرى بعد حالة مصر فى حالة فينيقيا. فقد أنكر ميللر فى عشرينيات القرن الماضى أى أثر للفينيقيين على اليونان. وكان متطرفًا فى رومانسيته، سباقًا على عصره فى شدة عنصريته ومعاداته للسامية. بل لقد استفاد الفينيقيون من سقوط المصريين كنموذج بتفسير روايات المستوطنات المصرية على أنها مستوطنات فينيقية. وقد اعتبر كل المفكرين الأوروبيين ـ عن وعى أو عن لاوعى ـ الفينيقيين يهود العصر القديم. فهم تجار ساميون شطار. كان الجدل بين السامى والآرى هو الذى يحكم تاريخ العالم فى منتصف القرن التاسع عشر. لقد أبدع السامى الدين والشعر فى حين أبدع الغزو الآرى العلم والفكر والحرية وكل ما له قيمة. هذا الاعتراف المحدود بدور الساميين كان نوعا من تكافؤ الفرص الضئيل فى أوروبا الغربية بين اختفاء الكراهية الدينية لليهود وبداية النزعة العنصرية المعادية للسامية. وفى إنجلترا التى كان بها تراث مختلط من تأييد

السامية ومعاداتها كان هناك أعجاب شديد بالفينيقيين لأن تجارتهم فى القماش واكتشافاتهم واستقامة أخلاقهم بدا للأجانب وللإنجليز من سمات المنتصرين. فى حين يرى آخرون أن الفينيقيين والساميين حسيون قساة خونة.

وتبدو هذه الكراهية للفينيقيين وللإنجليز والشرقيين فى كتابات المؤرخ الفرنسى ميشيليه. وقد بدت هذه الكراهية فى الرواية التاريخية الشهيرة «سلامبو» لفلوبير التى صدرت عام ١٨٦١ والتى تضمنت وصفا حيًا لقرطاجة لحظة انهيارها والتى زادت التميز المنتشر ضد الساميين والشرقيين. وقد أدى وصفه الشنيع والمشين إلى التضحية بالأطفال على مذبح الإله مولوخ إلى مزيد من الإدانة لهم. هذه الإدانة التوراتية الشديدة للقرطاجيين والفينيقيين جعلت من الصعب احترامهم. وشوهت سمعتهم فى سبعينيات وثمانينيات القرن الماضى بطريقة أشنع وأسرع من تشويه سمعة اليهود.

ويعرض الفصل التاسع «الحل النهائى للمشكلة الفينيقية ١٨٨٠ ـ ١٩٤٥». فمع بداية المعاداة للسامية فى ثمانينيات القرن الماضى بدأ هجوم قوى ومنظم على الفينيقيين يعرض لعلاقتهم مع اليونان وربما أثرهم عليهم بعد أن وصل اليونان إلى مصاف أنصاف الآلهة. وفى تسعينيات القرن الماضى نشر جوليوس بيلوخ، وهو ألمانى علّم فى إيطاليا، وسليمان رايناخ، وهو ألزاسى من أصل يهودى من مركز الجمعية الثقافية العلمية الباريسية مقالين قصيرين بالغى الأثر وأثبتا صحة رأى ميللر القائل بأن الحضارة اليونانية أوروبية خالصة، وأن الفينيقيين، باستثناء الحروف الأبجدية الساكنة، لم يسهموا بشىء فى الحضارة اليونانية. وبالرغم من تردد عديد من العلماء فى قبول هذا الرأى فى العشرين سنة التالية تأسس النموذج الآرى المتطرف فى نهاية القرن التاسع عشر. هناك مثلا اختلاف بين ردود الأفعال على اكتشاف هينريش شليمان الحضارة الميسية فى سبعينيات القرن الماضى وتقارير آرثر إيفانز عن حضارة كريت فى كفوسوس فى نهاية القرن الماضى. ففى الحالة الأولى اقترح بعض العلماء فى البداية أن تكون الآثار المكتشفة فينيقية لأنها لاتشبه الآثار اليونانية المكتشفة. ورُفض هذا الاقتراح رفضا تاما فى العقود التالية. وفى عام ١٦٠٠ وصفت الحضارة فى كنوسوس باسم جديد هو «المنوانية»، وبأنها حضارة وجدت قبل العصر الهلينى ولكنها ليست سامية بالرغم من الرأى القائل بأن حضارة كريت حضارة سامية[٢١].

ثم استُبعد أثر الفينيقيين ورُفض كلية على أنه سراب فى عشرينيات هذا القرن مع زيادة المعاداة للسامية مع الدور المثالى الذى لعبه اليهود فى الثورة الروسية والدولية الشيوعية الثالثة. وقضى نهائيا فى العشرينيات والثلاثينيات على المستوطنات الفينيقية فى اليونان باعتبارها أساطير تعتمد على روايات خيالية عن حضور الفينيقيين فى بحر إيجه وفى إيطاليا فى القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد. ورفضت الأصول السامية لكثير من الكلمات اليونانية.

واقتصرت كل الجهود الآن على بيان دلالة الأثر الوحيد الذى لايمكن إنكاره من الحضارات السامية وهى الحروف الأبجدية. وهى خطوة الى الأمام تلتها ثلاث خطوات إلى الخلف. الأولى اختراع اليونان لحروف العلة ضرورى لأية حروف أبجدية وبدونها يستحيل التفكير المنطقى فيما يقال. والثانية تحول مكان الأثر والتأثير إلى رودس وقبرص وأخيرا إلى ما يوصف بأنه مستعمرة يونانية على ساحل سوريا. ومن الأفضل لليونانيين النشطين أن يحضروا الأبجدية من الشرق الأوسط من أن يحضرها الساميون لهم وهم ساكنون. كما أن الاستعارة تفترض اختلاط اجتماعى وجنسى يضاد نقاء الجنس اليونانى. والثالثة جعل تاريخ الاستعارة حديثا عام ٧٢٠ ق م بعد تشييد المدينة وتكوين الحضارة اليونانية. وقد أدى ذلك إلى وجود فترة زمنية طويلة سادت فيها الأمية بين اختفاء النقوش الطولية التى اكتشفها إيفانز وتقديم الحروف الأبجدية. وقد كان لها ميزتان: الأولى تصور هوميروس شاعرا أعمى من الشمال فى مجتمع أمى. والثانية وضع حاجز كثيف أو افتراض عصر مظلم بين العصر الميسينى والعصر القديم مما يسمح بنقد الروايات اليونانية عن تاريخهم القديم والتى كانت أحد دعائم النموذج القديم.

وكانت ثلاثينيات هذا القرن سنوات ضعفت فيها الوضعية فى العلم الدقيق وقويت خارجه فى ميادين على الأطراف كالمتعلق والتاريخ القديم. ففى الدراسات القديمة ظهر حل المشكلة الفينيقية على أنه علمى ونهائى. فمن الآن فصاعدا يمكن لهذا العلم أن يستمر علميا وأن يقيم نموذجا. وكل من يخرج عليه يكون غير علمى غير متخصص، منكرا للحقائق ومجنونا! ومما يدل على قوة هذا الرأى استمراره على مدى ثلاثين عاما خاصة بعد الإعلان عن نتائج المعاداة للسامية عام ١٩٤٥ لتقوض أسس المعاداة للفينيقية.

ويصف الفصل العاشر والأخير «الوضع ما بعد الحرب والعودة إلى النموذج الآرى الموسع ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥». فقد بدأ التراجع عن النموذج الآرى المتطرف. ويبدو أن تأسيس دولة إسرائيل كان له أثر أكبر من المحرقة فى رد الاعتبار للفينيقيين، طبقا لحيل التاريخ وتناقضاته، ضياع فلسطين ورد الاعتبار للشرقيين ففى عام ١٩٤٩ قبل اليهود أو على الأقل الإسرائيليون باعتبارهم أوروبيين. وكان من الواضح أن الحديث بلغة سامية لايطعن فى قدرة الشعوب على النصر العسكرى سواء فى حرب ١٩٤٨ بالنسبة لإسرائيل أو فى حرب أكتوبر بالنسبة للعرب. كما بينت خمسينيات هذا القرن زيادة فى ثقة اليهود بالجذور السامية.

وفى هذا السياق بدأ العالمان الكبيران فى اللغات السامية سيروس جوردون وميخائيل آستور الدفاع عن الحضارة السامية الغربية ككل ونقد النموذج الآرى المتطرف ربما لأنهما لم يستطيعا الاختيار بين الأثوذكسية أو الصهيونية فى اليهودية. كان جوردون أعظم من عرف لغات شرق المتوسط القديمة. وشعر بأن رسالته فى الحياة البرهنة على وجود علاقات متبادلة بين الحضارتين العبرية واليونانية. وكانت جسوره فى ذلك أوجاريت، ميناء على الساحل السورى وكريت. ورأى وجود هذه العلاقات المتبادلة فى التوراة وهو ميروس فى الأساطير الكنعانية المدونة بالأوجاريتية فى القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد والتى ترجمت فى أربعينيات وخمسينيات هذا القرن.

ونشر مقالا فى الموضوع عام ١٩٥٥ نال من شهرته كعالم رصين ولكنه استرعى

انتباه عديد من العلماء المؤرخين ومن الجمهور العريض. تم هز التقليد العلمى النمطى بقراءته النقوش الكريتية باعتبارها نقوشا سامية. فواجه موجة من الاعتراضات والرد عليه بمزيد من الدراسات لإثبات خطئه وصحة الرأى التقليدى. لم يقبل معظم العلماء تفسيره الجديد، وكانت قراءة فنتريس قبل ذلك بسنوات بعض السطور على أنها يونانية قراءة جديدة. وتم الترحيب بها لأنها أكدت الاتساع الجغرافى والعمق التاريخى للحضارة اليونانية. ولكن قراءة سطور أخرى وقبول الحضارة الميونائية باعتبارها حضارة سامية قلب كل التصور الهللينى، النموذج الأوروبى الفريد.

ثم اهتز المدافعون عن الفكر النمطى التقليدى مرة أخرى عندما نشر **ميخائيل آستور**، زميل **جوردون**، عمله الكبير «الهللينية السامية»، عام ١٩٦٧ يضم سلسلة من الدراسات تثبت تشابها واضحا بين الأساطير السامية الغربية والأساطير اليونانية والذى كشف عن تشابه بنيوى لغوى وفى المفردات يصعب اعتباره مجرد تشابه عرضى تلقائى وبين حضارتين من روح إنسانية واحدة. ثم شن هجوما آخر على النموذج التقليدى ثلاث مرات. الأول قلب الوضع القائم للدراسات التاريخية ذلك أنه كان مسموحا فقط لعالم الدراسات القديمة مناقشة هذا التخصص، الشرق الأوسط وعلاقته باليونان والرومان وليس العكس. فليس للسامى الحق فى الكتابة عن اليونان، والثانى تحدى آستور لأولوية أدلة علم الآثار على كل أنواع الأدلة الأخرى فى علوم ماقبل التاريخ فهناك بالإضافة إلى علم الآثار الأسطورة والحكاية الخرافية واللغة والأسماء، وبالتالى تحدى الوضع العلمى للتاريخ القديم. والثالث صياغة علم اجتماع معرفة للدراسات القديمة تبين ارتباط التطور فى البحث والتطور فى المجتمع، والربط بين المعاداة للسامية والمعاداة للفينيقيين، ووضع بذور الشك فى التقدم المطرد والمتراكم للمعرفة، وكان التحدى الأكبر إثبات أن الحكايات الخرافية حول دانايوس وكادموس احتوت على بدايات تاريخية حقيقية. ولما كانت الهرطقات لا تمر بغير عقاب فقد توقف آستور، بعد شعوره بالمرارة من نقاده، عن العمل فى هذا الميدان الذى أخذ زمام المبادرة فيه بإبداع ملحوظ. ومع ذلك كان لعمله ولعمل جوردون آثار فعلية مع زيادة المكتشفات الأثرية الشرقية فى العصر البرونزى المتأخر والعصر الحديدى المتقدم فى إيجه. وبدأ النموذج الآرى فى الانهيار. وفى عام ١٩٨٥ انضم معظم الباحثين إلى النموذج الآرى الموسع. وقبلوا احتمال وجود مستوطنات سامية غربية فى العصر البرونزى ليس فقط فى الجزر بل فى القارة نفسها أو على الأقل فى طيبة. واعتقدوا بأن الأثر الفينيقى على اليونان فى العصر الحديدى بدأ قبل القرن الثامن قبل الميلاد وربما منذ القرن العاشر.

لم يتحد آستور وجوردون النموذج الآرى نفسه بالرغم من شجاعتهما العلمية ونزاهتهما العقلية. ولم يفكر أحدهما فى وجود مكون سام كبير فى اللغة اليونانية أو فى وجود مستوطنات مصرية فى اليونان نظرا لاهتماماتهما السامية وافتراض أن اللغة المصرية والحضارة المصرية قد لعبتا دورا موازيا أو أكثر فى تكوين الحضارة اليونانية.

ثم أجريت بعض الدراسات لإحياء أثر الحضارة المصرية على اليونان. ففى عام ١٩٦٨ نشر عالم المصريات الألمانى (الشرقى) **سيجفريد مورنز** عملا كبيرا فى الموضوع وذاعت نتائجه وامتدت إلى أوروبا كلها. ولم يلق أحد إليه بالاخارج ألمانيا. كما فرضت مؤامرة صمت حول افتراض **سبيرو بولوس** وجود مستوطنة مصرية فى القرن الواحد والعشرين قبل الميلاد فى طيبة ثم دفن فى المهد. نقد العلماء تحديده الزمنى دون التعرض للموضوع نفسه ونتائجه الخيالية. كان الذين يثبتون الأثر المصرى على اليونان على مشارف الأكاديمية مثل **بيتر تومكينز** الذى كتب كثيرا عن بعض الموضوعات الصحفية بالإضافة إلى كتابة «أسرار الهرم الأكبر». وكتب العالم الأفريقى الأمريكى **ج. ج. م. جيمس** كتابا بعنوان مثير «التراث المنهوب»، دفاعا عن الاستعارات المصرية الكثيرة فى الحضارة اليونانية فى العلم والفلسفة. وينتهى الجزء الأول من أثينا السوداء، «صنع اليونان القديم ١٧٨٥ - ١٩٨٥» بإقرار أنه بالرغم من أن استبعاد النموذج الآرى القديم الموسع سيأخذ وقتا طويلا أكثر بأخذه النموذج الآرى المتطرف إلا أن النموذج القديم المعدل سيكون أكثر قبولا فى مطلع القرن القادم.

خاتمة: ملحمة مصر أو الدفاع عن السامية ؟

حاول برنال فى المقدمة رؤية تاريخ غرب آسيا وتاريخ شمال أفريقيا فى عشرة آلاف سنة والعلاقات الحضارية المتبادلة عبر شرق المتوسط فى الألف الثانية قبل الميلاد. موضوع الجزء الأول «صنع اليونان القديم» هو تغيير النماذج فى تفسير مصادر الحضارة اليونانية. والنموذجان القديم والآرى منذ البداية ليسا على طرفي نقيض. فالنموذج القديم المعدل يقبل بعض سمات النموذج الآرى بما فى ذلك الاعتقاد الرئيسى بأن بعض الشعوب الهندية الأوروبية أتت إلى اليونان من الشمال. ولكن فى الواقع هناك تنافس شديد بين النموذجين.

حاول الجزء الأول عرض الطريقة التى رأى بها قدماء اليونان والهلليون والوثنيون من القرن الخامس قبل الميلاد وحتى القرن الخامس الميلادى تاريخهم البعيد. حاول تتبع رؤيتهم لأسلافهم الذين دخلوا مضمار الحضارة بفضل المستوطنات المصرية والفينيقية وبفضل الأثر المتأخر لدراسة اليونانيين فى مصر. كما حاول بيان العلاقات المشتبهة بين المسيحية الغربية والتراث اليهودى التوراتى من ناحية وبين الدين المصرى والفلسفة المصرية من ناحية أخرى. وبالرغم من قرون عديدة من المنافسة الممكنة والفعلية لم يكن هناك شك من الجانبين أنه حتى القرن الثامن عشر كانت مصدر كل الثقافات والعلم القديم بما فى ذلك ثقافة اليونان وعلمهم، وأن اليونان فقط حفظوا جزءا منه. كان هذا الإحساس بضياع الأثر القديم والرغبة فى البحث عنه هو الباعث على الدراسات القديمة فى العصور الحديثة منذ القرن السابع عشر.

كانت خطورة الفلسفة المصرية على المسيحية الغربية خطورة جادة. واستعمل الماسونيون حكمة المصريين فى قلب حركة التنوير وقلب النظام المسيحى الغربى. ونشأ المثال اليونانى القائم على الوجدان والكمال الغنى على نقيض مفهوم العقل فى القرن الثامن عشر على يد أنصار المصريات. كما أدت المركزية الأوروبية والعنصرية - والمد الاستعمارى فى الفترة نفسها إلى مغالطة مؤداها أن الشعوب التى عاشت فى جو

معتدل، أى الأوربيين، هى وحدها القادرة على التفكير. ومع أن لون المصريين لم يكن معروفا على وجه اليقين الا أنهم يعيشون فى أفريقيا وبالتالى فقدوا مكانتهم كفلاسفة. وتم إقصاؤهم أثناء تأسيس نموذج التقدم لأنهم يعيشون فى الماضى.

وعلى هذا النحو، لم يصبح اليونان فقط فى نهاية القرن الثامن عشر أكثر حساسية فنيا من المصريين بل أصبحوا فلاسفة عظماء بل ومؤسسى الفلسفة. وكما تم إدراك اليونان على أنهم رواد الحكمة والجمال رأى بعض المثقفين الأذكياء المعادين للثورة فى دراسة اليونان وردّ اعتبار لشعب جرفته الحياة الحديثة ومن أجل تأسيس تحالف حضارى ضد الثورة الفرنسية. لقد تأسست الدراسات القديمة فى ١٨١٥ - ١٨٣٠ وهى فترة زمنية محافظة. وفى الوقت نفسه قامت حرب التحرير فى اليونان وحدت أوروبا ضد الأعداء المسلمين المتخلفين القادمين من آسيا وأفريقيا.

وقد بلورت حرب التحرير بالإضافة إلى الحركة المناصرة للهللينية التى أيدت حرب الاستقلال صورة اليونان مهد أوروبا. وأصبح اليونان على وجه الكمال متجاوزين قوانين اللغة والتاريخ. ودراستهم مثل دراسة الشعوب الأخرى تدنيس لهم! ومع نشأة العنصرية كنزعة منظمة فى القرن التاسع عشر أصبح الرأى القديم الذى يعتبر حضارة اليونان خليطاً وأن اليونان أخذوا حضارتهم من الأفارقة والساميين مهينا وغير علمى. وكما ترفض الحكايات اليونانية الموثوق بها تاريخيا عن السيرين والسنتور ترفض أيضا أساطير غزوهم من أجناس أخرى أقل قيمة منهم. وكلما أعجب القرن التاسع عشر بالتاريخ اليونانى قل تصديقه لكتابات اليونان عن أنفسهم معترفين بأثر المصريين عليهم.

كان استبعاد النموذج القديم نتيجة لهذه القوى الاجتماعية وتخيل سمات وضعها الأوربيون الشماليون فى اليونان القدماء فى القرن التاسع عشر وليس نتيجة لأية قوة داخلية أو تقدم فى معرفة اليونان القديم. وقد ساعدت معرفة اللغات الهندية الأوروبية على تأسيس النموذج الآرى مع الاعتقاد الراسخ بأن اللغة اليونانية لغة هندية أوروبية. وكان ذلك إنجازاً ذاتيا بالرغم من دافعه العنصرى.

وكانت القوى الاجتماعية والثقافية التى أدت إلى استقصاء النموذج القديم فى عشرينيات القرن الماضى على أشدها فى الأربعينيات والخمسينيات منه، ولعبت دورا أساسيا فى إظهار صورة الشمال لليونان القديم حتى اكتملت فى نهاية القرن التاسع عشر. كما أن الاعتقاد بأن علماء القرن التاسع عشر وحدهم هم القادرون على التفكير العلمى أعطى العلماء الألمان هذه الثقة لاستبعاد الوصف القديم لتاريخ اليونان القديم ووضع تاريخ جديد بديل دون أى اعتبار لشهادة القدماء.

ومع شدة العنصرية فى القرن التاسع عشر زادت الكراهية للمصريين. ولم يعودوا هم الأسلاف الحضاريون لليونان بل غرباء عنها. ونشأ علم مصريات جديد لدراسة هذه الحضارة الدنيوية ولتأكيد بعد مصر عن الحضارتين اليونانية والرومانية.

وانتهى وضع مصر فى الدراسات اليونانية بنشأة العنصرية فى عشرينيات القرن الماضى. كما انتهى دور الفينيقيين بصعود الحركة العنصرية المعادية للسامية فى ثمانينيات القرن الماضى. وقضى عليه فى ١٩١٧ - ١٩٣٩. وفى نهاية الحرب العالمية الثانية ساد الاعتقاد بأن اليونان لم يستعيروا لغة أو حضارة من مصر وفينيقيا وأن أسطورة المستوطنات المصرية لاتعقل مثل أساطير حكماء اليونان الذين ذهبوا إلى مصر للدراسة. وقد استمر هذا الاعتقاد فى ١٩٤٥ - ١٩٦٠ بالرغم من أساسه الأيديولوچى العنصرى والمعادى للسامية والتى يمكن نقدها فى الدوائر الأكاديمية.

ومنذ نهاية الستينيات من هذا القرن أصبح النموذج الآرى المتطرف عرضة لنقد شديد خاصة اليهود والساميين. وقد بدأ الاعتراف الآن أكثر فأكثر عن ذى قبل بالدور المهم للكنعانيين والفينيقيين فى تكوين اليونان القديم دون التسليم بدور مشابه للحضارة المصرية. وما زال خط الدفاع الأساسى للرومانسية وللنموذج الآرى المتطرف هو إنكار أى أثر أفريقى آسيوى مهم فى الحضارة اليونانية.

لم يكن السبب فى استبعاد النموذج القديم ووضع النموذج الآرى محله أى عيب فى النموذج القديم أو أى ميزة للنموذج الآرى فى التغيير بل كان السبب خارجيا محضا، تصور القرن التاسع عشر بعنصريته الجذرية للعلاقة بين اليونان ومصر ومنذ ذلك الوقت بدأ نقد مفاهيم الجنس والتفوق الأوروبى المستمر على أسس أخلاقية وجدلية وكان النموذج الآرى قد تمت صياغته على نحو لا علمى ولا أخلاقى.

ومع ذلك فالخطأ العلمى والديني الأخلاقى لايفقدان النموذج الآرى تماما. وقد بقت الداروينية التى خلقت فى الفترة نفسها وربما بالدوافع الخفية نفسها تصورا إجرائيا مقيدا. ويمكن القول إن نيبور وميللر وكورنيوس وآخرين كانوا يصفون اكتشافات علمية مفيدة لأسباب وأغراض خارجية ثم التخلى عنها فى فترات زمانية لاحقة.

والنتيجة النهائية أن المصدر المشكوك فيه للنموذج الآرى لايجعله خاطئا بل ما يجعله خاطئا هو ادعاء تفوقه على النموذج القديم. (٢٢)

وكما هو الحال فى كل عمل علمى، لأنه عمل الإنسانى، ومن خلال قراءة مصرية لمشروع «أثينا السوداء» تبدو عدة مميزات، ويثير عدة تساؤلات.

ومجمل المميزات:

١ - يكشف الكتاب عن قدرة فائقة للدراسة والاستيعاب والتحليل واستخلاص النتائج وبناء التصورات والخيال العلمى الواسع خاصة أنه دراسة على دراسة، وكلام على كلام، وقراءة لأعمال الآخرين. تبين أخطاء المؤرخين وتضع أسسا لفن كتابة التاريخ القديم كما فعل ابن خلدون فى نقد أخطاء المؤرخين السابقين عليه. وبه قدرة على المراجعة والنقد بحيث يتخلق الموضوع من خلالها، ويتم اكتشافه من بين السطور، وهو صورة علمية أو افتراض علمى قابل للتحقيق خاصة إذا كان الميدان دراسة ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد.

٢ - تبدو اللغة حاملا للحضارة. فاللغة ليست فقط أسماء ومفردات وحروف وتراكيب وبنيات وأساليب بل تكشف عن الفكر والقيمة والتصور والدين والفلسفة والعلم. بل إن التاريخ نفسه لايعرف إلا من خلال اللغة. ومن ثم يبدو مشروع «أثينا السوداء» معاصرا نظرا لأهمية علم اللسانيات، واعتبار

الكبير في روسيا والإمبراطور فيجي في اليابان. وما قامت به مصر القديمة في فتح اليونان وشبه جزيرة المورة وكريت عاوده **محمد علي** بقيادة ابنه إبراهيم باشا. وفيه يتجسد الصراع بين أفريقيا وآسيا من جهة وبين أوروبا من جهة أخرى. أصبحت مصر الحديثة على يد **محمد علي** قوة أفريقية آسيوية جديدة لفتح أوروبا وإحياء الخلافة المركزية للعالم الإسلامي من مصر. ولولا هزيمة الاسطول المصري التركي في نوارين عام ١٨٢٧ أمام الأساطيل الأوروبية الفرنسية والإنجليزية والروسية مجتمعة لاستأنفت مصر دورة تاريخية جديدة بعد رمسيس الثاني. ولم تنجح محاولات فرنسا وإنجلترا عزل مصر عن تركيا أولا، وتعامل الغرب معه كقوة صاعدة جديدة في الشرق، يستبدل بالمورة سوريا. ثم أيد تركيا ضد **محمد علي** بعد إعلان الحرب عليها في ١٨٣٩ .وقد خلدت أوبرا عايدة هذه الهزيمة المصرية الحديثة. وهي أوبرا وطنية لتعظيم دور مصر القديمة بأسلوب عربي حديث. فإذا كان **موزار** قد عظّم الكهنة الذين يمتلكون الحكمة المصرية والأخلاق فإن ڤيردي جعل الكهنة ضد عايدة وحبيبها راداميس دفاعا عن مصر.وقد أثرت «عايدة» في حب الأوربيين لمصر وقبلوها كدولة بيضاء، منبع الحضارة في فرنسا وإيطاليا ومصدر الفن في إنجلترا وأمريكا وكانت مصر يوتوبيا السان سيمونيين الذين رحلوا إليها لتكوين مجتمعهم المثالي. وبالإضافة إلى مصر تبرز «أثينا السوداء» دور العرب والبربر الحضاري في الأندلس. كما يبرز الاسلام الحضاري في جعل إدريس النبي هرمس الحكيم مثلث العظمة. وكما ورثت اليونان مصر القديمة وحضارات الشرق، ورث الإسلام حضارة اليونان قديما وربما يرث حضارة الغرب حديثا، هرمس مصري إسلامي أبو الفلاسفة، ظهر ثلاث مرات الأولى قبل الفيضان في مصر والثانية بعده في مصر، والثالثة في بابل! وهو الذي اخترع العلوم والفنون وأسس الفلك والتنجيم والطب والسحر. وفيه تتجسد وحضارة الشرق القديم ومركزها مصر، مهد موسى والمسيح. ومن ثم فإن إزاحة مصر مشروع قديم مثل احتجاب مصر وعزلة مصر ومثل زحزحة الصين. فمصر والصين مهد الحضارة البشرية. والغرب لايقبل مركزا آخر سواه تعبيرا عن عنصريته الحديثة.

٦ - يرد مشروع «أثينا السوداء» الاعتبار للشرق بعد إجحاف الغرب به وإزاحته من تاريخ الحضارات، إخفاء لمصادره، وترويجا لإبداعه وعبقريته الذاتية ويسير في تيار «ريح الشرق» عند **جوزيف نيرهام وأنور عبدالملك** والذي يبدو حاليا في نهضة الشرق الحالية في اليابان والصين وكوريا وسنغافورة وماليزيا والهند وإيران والجمهوريات الإسلامية في أواسط آسيا.

ومع ذلك يثير مشروع «أثينا السوداء» عدة تساؤلات رئيسية لو خضع أيضا للمنهج نفسه وهو دراسة الدراسة وتحليل التحليل، وتحويل الدارس إلى مدروس. والذات إلى موضوع، والرائي إلى مرئي لكشف البواعث الفردية والمقاصد الحضارية.

١ - يئن الكتاب من وطأة التفصيلات والجزئيات والتحليلات المتناهية في الصغر بحيث تطغى المادة العلمية «والفيشات» المنقولة المجمعة على القضية ذاتها والافتراض المطلوب إثباته وبطريقة «البدء والتاريخ» بلغة القدماء. وتصل درجة الإسهاب إلى حد الصعوبة في القراءة والملل منه خاصة لو تكرر الحدس نفسه أكثر من مرة. الدعوة واضحة والبراهين عويصة. بل إن التصورات العامة أيضا محشوة بالتفصيلات الجزئية وآراء المؤرخين حتى ليتوه القارئ أو يتهم المؤلف بالتعالم أو الرغبة في إخفاء شيء وراء هذا الكم الضخم من المعلومات التاريخية عن الحضارات القديمة بدلا من إظهاره. ويوضع ذلك كله في المتن وليس فقط في الهامش. ويظهر ذلك بوضوح في الجزء الثاني عن «الدليل الأثري التوثيقي وكأن الجزئيات أصبحت غاية في ذاتها وليست وسيلة لإثبات القضية. لذلك لخص المؤلف دعواه في الأجزاء الثلاثة في مقدمة الجزء الأول من أجل التركيز على الدعوى وتخليصها من ثقل المعلومات والتفصيلات والنقوش والاكتشافات والحفائر ومقتنيات المتاحف خاصة وأن الرقعة المكانية متسعة في مصر والشام وأفريقيا واليمن والحبشة والهند وأواسط آسيا واليونان وما بين النهرين والجزيرة العربية وأوروبا أي كل أرجاء العالم القديم. كما أن المساحة الزمنية متسعة ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد وألفين بعد الميلاد! وقد يكشف ذلك كله عن قدرة هائلة على الربط بين هذا الحشد من المعلومات من كل فروع المعرفة. لذلك أهدى المؤلف الكتاب إلى ذكرى أبيه الذي علمه كيف أن الأشياء تتلاءم فيما بينها على نحو يدعو إلى الاهتمام.

٢ - يستعمل الكتاب كله منهج «الأثر والتأثر» بكل عيوبه، وفي النزعة التاريخية بكل محدداتها مثل الإسراع بالحكم بالأثر أو التأثر بمجرد التشابه في الأسماء أو النقوش مثل طيبة اليونانية وطيبة المصرية، وإيزيس وزيوس، وميلون وآمون ومثل ما يقال تهكما بين شكسبير والشيخ زبير[٢٣]. كما تبدو النزعة الجغرافية وهي مرتبطة أيضا بالنزعة التاريخية في التعليل الجغرافي لحركات الشعوب برًا وبحرًا وبنية الحضارات، والتوسط كمركز إشعاع في الاتجاهات الأصلية الأربعة. ويبدو أن عند المؤلف بقايا ماركسية وتحليلا ماديًا للتاريخ واستعمالا لبعض المفاهيم الماركسية مثل المجتمع العبودي.

٣ - يستعمل المؤلف الأسلوب الشخصي، ويتحدث بضمير المتكلم المفرد وهو أسلوب أقرب إلى الهواة منه إلى المحترفين وإلى الكتاب منه إلى العلماء، صحيح أن العلم تجربة شخصية، ومعاناة فردية، ولكنه مستقل عن السيرة الذاتية وحياة العلماء. لذلك يشير المؤلف إلى كتابات الهواة ويدافع عن الدارسين الوافدين على الميدان من الخارج. لذلك يضع الافتراضات والافتراضات المضادة فتتعدد القراءات ويصعب الحسم العلمي. كما أراد تمويل القضية إلى الرأي العام والاستناد إلى آذان المستمعين والقراء من الجمهور العريض وليس فقط من العلماء المتخصصين من أجل خلق وعي تاريخي كما يفعل الكاتب الملتزم مما يخرج عن حدود العلم بمفهومه التقليدي. فالمؤلف محب للثقافة، ومروج للعلم. لم يقم بدراسات أولى في قراءة بلم الآثار وتفسير الحفائر بل بإعادة قراءة قراءات الآخرين.

٤ - لذلك تجافي بعض الأحكام حقائق العلم والتاريخ مثل وصف العصر الوسيط بأنه مظلم، وهو التصور الشائع في الأدبيات الشعبية عن هذا العصر. وقد كان عصر تنوير تحت أثر الفلسفة الإسلامية في القرون المتأخرة، وعصر علم تجريبي ، ونظرة كلية شاملة. ومثل جعل الماسونية أيضا في العصر

الوسيط، وهي تبث العصور الحديثة في عصر التنوير والحكم عليها بأنها عقلانية وهي صوفية إشراقية ومثل ترك الدراسات والبحوث التاريخية في القرنين السادس عشر والسابع عشر والذهاب مباشرة إلى الثامن عشر لشيوعها.

٥ - الإعجاب بالماسونية وبأنه بفضلها تم اكتشاف أثر مصر على الحضارات القديمة، وأنها اعتبرت دين مصر القديم وحكمتها القديمة منوالا يحتذى لخلاص العالم الحديث. وقد كانت الماسونية حركة مناهضة للتنوير العقلي في القرن الثامن عشر. وكانت، باسم توحيد الأديان، تريدالسيطرة على العالم ابتداء من الروح والثقافة ونهاية بالاقتصاد والسياسة. لذلك ارتبطت بالصهيونية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وكانت أممية ضد حركات التحرر الوطني. انضم إليها الأفغاني ثم تركها بعد اكتشاف نواياها غير المعلنة. وما زالت تنظيماتها ممنوعة في العالم العربي والإسلامي.

٦ - عشق المصريين الموت ليس للموت في ذاته بل باعتباره معبرا للحياة الأبدية. ومثل هذا الحكم مدح على سبيل الذم. وهي الحجة التي استعملها «رام» «المهاجر» في فيلم ليفسر هجرته من الشمال إلى الجنوب، ونقل المصريين العاشقين للموت - كما يدل على ذلك التحنيط - إلى عاشقين للحياة. وإذا كان المؤلف يذهب إلى ما وراء النصوص ليقرأ ما بين السطور كما فعل في رقبة التوجهات العنصرية في الدراسات التاريخية الحديثة وكما فعل في تحليل البواعث الدينية عند شامبليون لفك رموز اللغة الهيروغليفية فإن الذهاب إلى عمق النفس وإلى مستويات اللاشعور يقدر على إدراك تقديس الحياة عند المصريين.

٧ - أن وصف الأثر المصري على اليونان بأنه استعمار - قد يوحي بمعاني الاستعمار الحديث. إنما كان انتشار الحضارة المصرية خارج حدودها في بلاد اليونان وبلاد الشام وبلاد النوبة. وكما كانت تأتي الغزوات من الشمال الشرقي مثل الهكسوس والشرق مثل الفرس فإنها أتت من الشمال أيضا والشمال الغربي في العصر الحديث. وما لم تؤمن مصر حدودها الشرقية والشمالية فإنها تصبح عرضة للأخطار ومحطا للأنظار وهدفا للطامعين. وليس قصد الاستعمار أولى من قصد التحرر، وسيادة تركيا على البلقان أفضل من تحرير اليونان. إنما يتوقف الأمر على الباحث والقارئ في أي موقف هو. وإذا كانت حجة استعمار مصر لليونان تحديث اليونان ونشر ثقافتها فإن تلك الحجة أيضا استعملها الاستعمار الغربي الحديث لمصر ولباقي شعوب آسيا وأفريقيا صحيح أن مصر لم تأخذ فائض القيمة من اليونان أو فينيقيا أو بلاد النوبة كما أخذ الاستعمار الروماني في القديم والاستعمار الغربي الحديث من الشعوب المستعمرة ومع ذلك فالاستعمار الثقافي لايقل خطورة عن الاستعمار السياسي والاقتصادي.

٨ - يبدو مشروع «أثينا السوداء» دفاعا حارا عن السامية، وتفضيلها على الآرية بطريقة الشعوبيات القديمة، أفضلية العرب على العجم أو الأوائل على الأواخر أو المتقدمين على المتأخرين وإذا كان يتهم الدراسات في ذروة التحول من النموذج القديم إلى النموذج الآري بالمعاداة للسامية فإنه يمكن أن يقال عنه أيضا إنه بعودته إلى النموذج القديم ولوكان معدلا محابيًا للسامية وبالرغم من أنه أيضا معاد لإسرائيل والصهيونية إلا أنه يبين أيضا أنه بفضل تأسيس إسرائيل في ١٩٤٨ أخفت النزعة الآرية وعادات الدراسات التاريخية للحضارات القديمة لرد الاعتبار للساميين. فالصهيونية والأورثوزكسية اليهودية بواعث على الدراسات السامية. وقد يبدو ذلك خفيةً أحيانا لأن النموذج القديم هو النموذج السامي دون استعمال اللفظ صراحة في حين أن النموذج الجديد هو النموذج الآري صراحة والمؤلف نفسه يعترف في المقدمة بأصوله اليهودية المبعثرة التي اكتشفها من خلال الدراسات التاريخية لحضارات الشرق القديم ومع ذلك فإنه يبين عن وجود الفلسطينيين وأنهم ليسوا يونان (٢٤).

٩ - في النهاية، وبعد التقابل الحاد بين النموذج القديم والنموذج الآري وأن هذا التحول من نموذج إلى آخر إنما تم لأهداف سياسية ولبواعث عنصرية ومقاصد استعمارية وأحقاد تاريخية يعود المؤلف في النهاية بايجاد ومقاصد جسور بين النموذجين عن طريق إيجاد حل وسط بينهما في النموذج القديم المعدل أو النموذج الآري المعتدل. فيتحول الأعداء إلى أصدقاء وتتآخى الشعوب، وتتفاعل الحضارات ويتساوى الجميع، ويفرح العلماء وييسر الجمهور، وينبسط القراء. وربما هي بقايا من هيجلية ماركسية قديمة عندما يجتمع النقيضان. ■

هوامش

1 - Martin Bernal: Blak, Athena, the Afroasiatic roots of classical civilization; Rutgers University press, New Braunswick, New Jersy,U S. A.

Vol. 1 - The Fabrication of Ancient Greece1785-1985,1987

vol. 2 - The Archeological and Documentary Evidence, 1991

vol. 3 - Solving the Riddle of the Sphinx, In print

2 - Diop. C. A.: civilizations Africaines et culture.

3 - Anouar Abdel malek: Idéologie et Revaissance Nationale; l'Egypte Moderne, Paris, An thropos

أنور عبدالملك: ترجمة مصر ، الهيئة العامة للكتاب

4 - Black Athena, I.px11 - xvIII

٥ - تشير الهللينية إلى فترة، ماقبل تاريخ اليونان المعروف منذ هوميروس، وتشير الهللينسية إلى فترة ما بعد اليونان في القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد. أما لفظ يونان فيشير إلى الفترة اليونانية ذاتها.

٦ - شكر المؤلف أكثر من عشرة باحثين، أحياء أو أمواتا، قاموا بمساعدته مثل: فردريك آل، جريجوري بلو، روبرت بولجار، إدوار دفوسكي، ادموندليش، شاورل ليفين، جوزيف نافيه، جوزيف نيدها (مؤلف العلم والحضارة في الصين)، دافيد أوين (وزير الخارجية البريطانية الأسبق)، بربارا ريفلز وقد أعطوه بنسب متفاوته المعلومات والنصائح والنقد البناء والتشجيع بالرغم من مشاغلهم في مشاريعهم الخاصة. كما يشكر أكثر من مائة باحث وعلى رأسهم أنور عبدالملك وإدوارد سعيد.. الخ وبالرغم من معارضة بعضهم لكنهم استمروا في التعاون معه نظرا للفائدة الجمة للمشروع.

كما يشكر المؤسسات الجامعية مثل قسم «الحكومة في جامعة كورنيل الذي شجعه على المشروع بالرغم من عدم اتفاقه مع اهتمامات القسم. كما يشكر بيت الضيافة تيلو رايد، وكذلك جمعية الدراسات الإنسانية في جامعة كورنيل التي مضى عامي ١٩٧٧/ ١٩٧٨.

ويشكر أخيرا ناشره لثقته بالمشروع وتشجيعه له وليس سرقته وعمل طبقات من ورائه. ويشكر من صاغ الكتاب وأعده دون الإخلال بالنص. ويشكر

مصفه ومصححه بالرغم من وقوع بعض الأخطاء. ويشكر معد الخرائط والجداول والمراجع العامة (وهى ابنته مما يدل على إمكانية العمل العائلى) وأمه التى علمته وأعطته الثقة بالذات بالتدعيم المادى والمعنوى والعلمى، وزوجته لنقد الكتاب ومراجعة أحكامه ولما أحاطت به المؤلف من رعاية وحنان ، ويشكر جميع من عاونوه دون أو غيرة أو حقد أو كراهية.

7 - Black Athena I,p. xlx-xxxll

8 - Black Athena, Ip.1 - 10

٩ ـ يستعمل المؤلف لفظ الاستعمار «المصرى» وهو لفظ معاب نظرا لما شابه من معان سلبية فى الاستعمار الغربى الحديث. لذلك آثرت لفظ الاستيطان المصرى أو المستوطنات المصرية.

١٠ ـ حتية نسبة إلى إمبراطورية قامت وسط تركيا فى الألف الثانية ق م وكانت لغتها تركية ومكتوبة بحروف مقعرة.

١١ ـ ميسنا Mycenae مدينة بجوار أرجوس فى شمال شرق شبه جزيرة المورة وكانت أشهر مدينة فى العصر البرونزى. وميسنية Mycenaean نسبة لها وتشير إلى الحضارة المادية فى العصر البرونزى كما تشير بالمعنى الواسع إلى الحضارة اليونانية فى العصر البرونزى المتأخر.

١٢ ـ تيرا Thera جزيرة بركانية على بعد سبعين ميلا شمال جزيرة كريت انفجر فيها بركان فى الألف الثانية قبل الميلاد ما بين ١٥٠٠ ـ ١٤٠٠ ق م ويحدد المؤلف هذا التوقيت على وجه الدقة بعام ١٦٢٦ ق م أى قرنا ونصف قبل التحديد الأول.

13 - Black Athena, I,p. 11 - 17

١٤ ـ فريجية نسبة إلى فريجيا Phrygia وهى المنطقة الواقعة شمال الأناضول وكانت دولة قوية فى النصف الأول من الألف الأولى قبل الميلاد. وكانت لغتها مكتوبة بحروف أبجدية. لم تأت من الأناضول بل من المجموعة الهندية الأوروبية. لذلك كانت قريبة الشبه باللغة اليونانية.

15 - Hittie, Palait, Luvian, Lycian, Lydian, Lemnian, Etruscan, Carian.

١٦ ـ إبله Ebla مدينة سورية قديمة تم اكتشافها فى السبعينيات وكانت محط خطوط تجارة وشبكة مواصلات فى إمبراطورية واسعة فى سوريا وفلسطين حوالى ٢٥٠٠ ق م.

١٧ ـ الهارابانية نسبة إلى هارابا Harappa وهو اسم لموقع يسمى أيضا موهنجودارو Mohenjo daro لحضارة قديمة ازدهرت فى شمال غرب الهند حوالى ٢٥٠٠ ـ ١٧٠٠ ق م ثم قضت عليها الغزوات الآرية من الشمال ولم يتم فك رموز كتابتها حتى الآن ومن المحتمل أن تنتمى هذه اللغة إلى المجموعة الدرافيدية الموجودة حاليا فى جنوب الهند والتى ما زالت مستعملة فى بعض الجيوب فى غرب باكستان.

18 - Black Athena I, p. 17 - 22

١٩ ـ بيوتيا Boiotia منطقة فى وسط اليونان مشهورة بثروتها وقوتها فى العصر البرونزى. وأهم معالم جغرافى فيها بحيرة كوبايس Kopais والتى جف معظمها فى نهاية العصر البرونزى القديم. وكانت طيبة المدينة الأولى فيها.

20 - Black Athena I, p. 22 - 38

٢١ ـ المنوانية نسبة Minoan وهو اسم اشتقه آرثر إيفانز من Minos الاسم الأسطورى لملك كريت للإشارة إلى حضارات كريت قبل وصول اليونان وإلى الفترات الخزفية الثلاث التى اقترحها إيفانز.

٢٢ ـ BLACK Athena I, P. P 439 - 43

٢٣ ـ وهو مثل ما يفعله الصديق على فهمى خشيم فى مشروعه «آلهة مصر العربية» لإثبات أن الحضارة المصرية القديمة عربية ومن ثم تكون العروبة مهد الحضارات القديمة ومنشأها.

٢٤ ـ Black Athena, I. Appendix pp. 445 - 50.



ألبير قصيرى يفوز بجائزة جمعية الثقافة الفرنسية

البير قصيرى (١٩١٣ ..) الكاتب المصرى ـ الذى يكتب بالفرنسية يفوز بجائزة ، الجمعية الفرنسية للثقافة ، وكنا فى مجلة القاهرة فى العدد (١٤٧) فبراير ١٩٩٥ قد أفردنا ملفًا خاصًا عن الكتاب المصريين الذين يكتبون بالفرنسية ، وعلى رأسهم ألبير قصيرى ، وهو واحد من الكتاب المهمين فى تاريخ الرواية المصرية المكتوبة بالفرنسية ومن أهم أعماله «البشر الذى نسيهم الله» و «منزل الموت المحقق» و «الكسالى فى الوادى الخصيب» و «شحاذون ونبلاء» و «العنف والسخرية» و «مؤامرة مهرجين» و «رغبة فى الصحراء» .

وهنا قراءة لقصة «البنت والحشاش» التى أثارت جدلا لغويًا بعض الشىء فى أوساط بعض المتحفظين عندما تمّ نشرها فى (القاهرة) العدد (١٤٧) فبراير ١٩٩٥ .

التحرير

رفعت بهجت

قراءة خاصة فى قصة «البنت والحشاش»

قد تكون هذه القراءة الخاصة، لاتدعى لنفسها معرفة النقد والوعى بمدارسه وحرفيته، ولكنها محاولة بدائية خضراء لفض بكارة (متجددة) للغموض المركب لنص جيد، مخالف ومبتكر، تبتعد عن التحليلات النقدية الأكاديمية، وهى قراءة لها ارتعاشتها اللا إرادية بين نفس وثقافة القارئ والنص الخارجى للمبدع، قراءه تعيد صياغة المعنى وتتقاطع مع النص وتتوازى فى خلق تكوين «ما» جدير، قد يكون نقداً أولا يكون، فهى فى النهاية محاولة للانسجام مع النص.. فالقراءة المحايدة البريئة خرافة، والنقد فى اعتقادى عمل حر.

الرجل والفرانكوفونية :

ولنبدأ من البداية التى تأخرت، فى مجلة «القاهرة»، وفى عددها الصادر فى فبراير ١٩٩٥، العدد (١٤٧)، والذى ضم ملفا حول الكتابة المصرية باللغه الفرنسية فى حقولها المتعددة، وخاصة فى مقال القصة القصيرة والرواية «فالإبداع الأدبى الروائى ككل إبداع هو جزء لايتجزأ من الثقافة والمعرفة، يؤثر فيهما ويتأثر بهما، وهو يلعب دوراً مهمًا فى صياغة عقل ونفس الإنسان.. فى الفكر والوجدان»[١]

فرغت الآن من قراءة قصة «البنت والحشاش» التى جاءت على حافة الملف المذكور ـ والتى قد تثير جدلا بين البورجوازيين المتحررين والبورجوازيين المحافظين حول لغتها ـ وهى للكاتب «ألبير قصيرى» إمام الفرانكوفونيين، الذى قرأنا له من قبل «شحاذون متعجرفون» ترجمة **محمود قاسم**، وأخرجت الرواية للسينما «أسماء البكرى» عام ١٩٩٠ تحت اسم «شحاذون ونبلاء».. وهو كاتب ثنائى الوجود ـ إن صح التعبير ـ مصرى المزاج والجنسية، وفرنسى الحياة واللغة «المصادفة وحدها شاءت أن تكون الفرنسية لغتى»، فهو ذات مصرية وانتماء للمجتمع الذى يعيش فيه، وذلك فى وحدة ومرونة، يبلغ من العمر الآن ٨٢ سنة فى نهاية هذا العام، عاش نصفها فى مصر وعشق باريس فى نصفها الثانى منذ ١٩٤٥، عاش الإقناع نفسه ـ كما يقول ـ فهو شيك فرنسى برصيد مصرى، افتتاحية فرنسية ومتن مصرى، شطرا المتوسط أو القوس والقيثارة.. لا ازدواج بل مخيلة مركبة، يكتب أدباً مصرياً باللغة الفرنسية، بخصوصيتها، وجمالها وغرابتها، المصرية والفرنسية حاضران، حضوراً معرفيًا، وحضوراً واقعيًا، ولكنه كاتب مصرى، فالأدب لايعرف اللغات الرسمية كالدساتير.

.. وإن كانت لهذه الظاهرة الفرانكفونية حضورها المكثف فى الأدب المغربى بشكل عام، والأدب الجزائرى بشكل خاص، **محمد ديب** و**كاتب ياسين** و**مالك حداد**، وكما يقول **غالى شكرى** «فى رأيىّ أن أعمال هؤلاء تندرج بلا تردد، ولا لحظة واحدة فى باب الأدب الوطنى الجزائرى مهما كان مكتوباً باللغة الفرنسية.. ولكن من الظلم الفادح لمعنى الأدب، من الجهل النشيط بمعنى الطابع القومى للأدب، اعتبار هذه الأعمال المكتوبة بالفرنسية أدباً فرنسياً حتى ولو اعتبره النقاد ومؤرخو الأدب الفرنسى، كذلك»[٢].

ولعل غياب «**ألبيرقصيرى**» بعد خروجه الكبير لباريس لم يتح الفرصة لقرائه ونقاده ومتتبعيه ليكونوا صورة عميقة عن أدبه وحياته التى يكتنفها الغموض بسبب المعلومات المتواضعة، وإن كانت الوحدة المطلقة التى عاشها

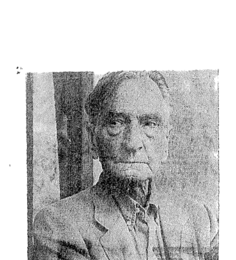
هى العمود الفقرى لسيرته الذاتية.. لذا سوف يكون النص إضاءة لاكتشاف الينابيع الأدبية لألبير قصيرى الذى لايعرفه إلا القليلون.

الثنائية أو الاثنينية:

إغراء، عنوان القصة بسيط للغاية، «البنت والحشاش»، الإيقاع السحرى للثنائية، الاثنينية مفتاح الفكر الإنسانى.. الحياة والموت.. والليل والنهار، الشرق والغرب، الشمال والجنوب، النور والظلام، السماء والأرض.. الرجل والمرأة، الدنيا والآخرة، الفناء والخلود الروح والمادة، الزمان والمكان، الخير والشر، الأوتوقراطية والديمقراطية، عالم الحس وعالم المثال.. المادى والمثالى.. الأصالة والمعاصرة.. الحرب والسلام.. الفن والحرية، الشعور واللاشعور.. العقل والقلب. الذات والموضوع.. الرومانسية والواقعية.. المأساة والملهاة ... لانهائية للثنائية، وما محاولتى لتكرارها المكثف إلا التأكيد أن الثنائية مفهوم وخطاب مسيطر واستراتيجى منذ الأزل على الذهنية الإنسانية بشكل عام، والشرقية بشكل خاص، والثنائية تشير إلى نظام خاص من التفاعلات، وما «واو» العلاقة إلا دفع للتوتر. الثنائية مدخل خادع للفلسفة البسيطة أو تبسيط الفلسفة.. الثنائية مركب شديد التعقيد.. فليس ثمة حل وسط لذا كان الجدل - الديالكتيك - يصف المتلقى للفكر والأدب ليكتمل قانون السياق.. نحن أمام محصلة تفاعل لاحاصل جمع اثنين.

المشهد الافتتاحى:

فى قصة «البنت والحشاش» ثنائية جديدة، لاتفارق فى مخيلة القارئ بين صور الشخصيتين «فايزة» و«محمود» فهما يقتسمان من حيث الواجهة الأولية العالم السفلى الاستبدادى للمدينة، أبناء القاع الاجتماعى يقتسمان «حجرة السطح المثيرة للتقزز.. والمرتبة الليف النتنة المنفرة..» مناصفة لاتفارق بينهما فى الداخل رغم تمايز كل منهما، وتناقضه وتكامله مع الآخر.. بينهما تماثل وتماسك، فى اتحاد صوفى «نحن» المقهورين نخلق معاً إمكانات التوازن فى مقابل الآخر «...».


البير قصيرى

ولأن «ألبير قصيرى» يعرف أن المشهد الافتتاحى للقصة هو موقع متميز للتعاقد مع القارئ، لذلك كانت قفزته للتجول داخل شخصية بطلته، وتجاوز الخارج الشكلى، فهى الوحدة التكوينية الأولى للثنائية اللانهائية التكرار المنظومة، وتفتيت الداخل يخلق نوعًا آخر من الوعى، فيقوم بخلق علاقة تناظر بين البطلة والحكايات الشعبية الفلكلورية - سواء بالوعى، أو باللاوعى - والليالى بشكل خاص.. «ألف ليلة وليلة».. «التى كانت تطرح الإشكاليات الأخلاقية التى يفر منها الأدب المؤسس عن طرحها من ناحية، وتعاين العالم والكون خلال إدراك هؤلاء العامة لهما من ناحية أخرى»(٣)

.. يقول الكاتب فى الوصف «فايزة.. مدينة شرقية بقصورها وأضوائها، وشهوتها الحية كانت تتدرج ألوانها داخل إيقاع موسيقى بربرية، وفحيح الحيات السامة ينسج حولها حصاراً.. وكان اندفاعها يماثل اندفاع نهر.. وفى داخلها كان العفريت يلهث.. وكانت تطفئ حميته كل مرة فى حضن الرجل الغريب الغارق فى النوم» بهذه القسمات والرموز الداخلية البارزة لشخصية «فايزة» تم التحضير للعرض المسرحى.. الداخل المتفجر للبطلة يحيى ويثير البعد التراثى فى المخيلة الجماعية لدى القارئ - المرجعية - وبذلك يقفز بالقارئ من المرحلة التذوقية الأولية إلى عمق قراءة الفهم والتغير والتأويل، والبحث عن

المعادل الخيالى للبطلة.. التى «اندفاعها يماثل اندفاع النهر» النهر/ النيل وهو الخصب والنماء عند ألبيرقصيرى المصرى حتى النخاع.. لانهرالسين.. حيث مزق «ست» فى الأسطورة الفرعونية جسد أخيه «أوزير» «إريا» ونثر أشلاءه فى أرض مصر كلها، كأن رمى فقرياته فى (أبى صير) بالدلتا ورأسه فى «أبيدوس» وعضوه التناسلى فى النيل حيث ابتلعته سمكه القنومة، (٤).. والتى لايزال مسيحيو مصرحتى اليوم، يحنطون سمكه القنومة ويعلقونها فى مداخل دورهم لطرد الأرواح الشريرة، وطلبًا للخصب والإنجاب، وعلاجا للعقم وخسارة الأولاد،(٥).

.. ونحاول نزع الأقنعة عن لغة المؤلف، حيث تستمد الرموز فى استطرداتها واهتماماتها بما تحمله من طاقة إيحائية، ودلالية تكشف البنية الثقافية الاجتماعية للمؤلف.. النهر/ الماء «الماء أصل كل شىء» هى، وعرش الآلهة، والمسئول عن النماء والخصوبة والأنوثة والنعومة، فإن المرأه كائن شديد الارتباط بالماء، رحمها ماء يسبح فيه الجنين، وريقها ماء ألذ من الخمر،(٦) وكثيراً ما نقول حوريات الماء أو جنيات البحر.

ويكشف «ألبيرقصيرى» عن ارتباط قوى بالتراث المصرى وذاكرته الجماعية - لا الفرانكوفونية - فالتعريف رمز يتكرر فى الليالى، حكاية التاجر والعفريت، وحكاية «العفريت والصياد».. وغيرها والعفريت «دائماً من الجن الكافر فيخطف المرأة ويقهرها، ويحتازها ويقيد حياتها دون رضائها، ويقصيها من مجالها الطبيعى، ومن ثم تخونه الإنسية مع أول رجل تلقاه من الإنس،(٧)... وهكذا يؤكد المشهد الافتتاحى سيطرة المخيلة التراثية المصرية الكامنة فى لاوعى المؤلف.

الخشبة تنتظر:

وبعد أن قدم لنا الوحدة التكوينية الأولى فى الثنائية - النص، ووقع العقد مع القارئ للقراءة بمستوياتها المتعددة، فلن يكون من الصعب علينا أن نكمل الثنائية بالوحدة التكوينية الثانية - حيث تنتظر الخشبة المنهارة الهامشى الثانى - الحشاش - ولتكتمل شبكة العلاقات - الجدل أو الدياليكتك - وينكر أفق التوقعات «بتهديد بنية اللغه المكرسة.. واختراع أنواع من اللغة حية ومرنة ومفاجئة حسب مقتضى الضرورة الفنية للعمل، وبذلك تسقط السياقات السائدة، اقتحام مغاور اللاوعى، أو الغوص فى طبقة ما تحت الوعى، وما يتطلب ذلك من إعادة تركيب اللغة على نحو تختلط فيه العفوية بالعمدية بلا افتراق،(٨) ويظهور «محمود» يخلقه المؤلف أفق انتظار وفضولا جديداً للقارئ.. بما يصنعه من ارتطام درامى بين عالمين متغايرين كل التغاير، متباينين كل التباين بين غليان جسد «فايزة» وجوعها الفسيولوجى - العفريت يلهث.. ويصرخ و«محمود» الغارق فى مونولوجه الداخلى، وعالمه المقموع، عالم خدر الحشيش لاخدر الجنس، عالمه الملىء بالهلاوس والهذيانات، والخواء، والكوابيس الكافكاوية المأسوية القاسية، وهى كوابيس لاتقف عند حدود النوم بل موجودة بالحياة اليومية.. وهى رمزية غالباً، غريبة فى الغالب تفقد الصلة بينها وبين القارئ.. تقترب أكثر من أحلام «زكريا تامر» الطفولية فى قصته «الصقر»..

.. «لم يعد فيه غير نعاس وبلادة غريبة.. نظرته الذابلة شبه الميتة.. كان كلامه هلاميًا وممزقًا.. كان يريد لو يعلمها أن تنام، أن تحترم النعاس رفيق الموت الذى يحبه هو كثيراً هذا مقطع من القصة يوضح المقابلة الفيزيقية.. وفى محاولتى الجادة لاصطياد شخصية البطل «محمود» - الذى يفلت غير مرة من قبضة التحليل - فشخصيته تظهر فى تكوينها الأخير.. هامشى مجهول يفضح فساد الكون والواقع وعدم جدوى الحياة.. مهمش كامل الإحباط، واليأس وتعمق اللاعقلانية واللاكتراث والسذاجة المفرطة فى الأفكار لدى المهمش «لم يكن محمود يستطيع أن يستوعب أهمية هذا المعدن الملعون ولاسبب وجوده.. الدنيا هاتخلص قريب» والقناعة والإيمان بالخرافة.. نتيجة العزلة والانغلاق، وما تولده من جنون وما تعبر عنه من رفض «فيتو» فردى فى مواجهة المجتمع برمته.. ويدفع إلى إبادة رمزية للآخر، وعنف لفظى فى شعارات ديماجوجية.. «كل الستات ما يعرفوش أى حاجة.. طول مامفيش راجل يسد حنكهم بالبوس يفضلوا يرغو.. ياما نفسى أشخ على راسهم كلهم» أحكام كلية مطلقة وفلسفة الصعاليك والقاع الاجتماعى.

ولكن هل الحشاش نموذج نمطى؟؟ نعم ولا.. لايمثل نفسه بقدر ما يمثل فئة اجتماعية، رغم تميزه الشخصى وهلاوسه النفسية، وسلوكه الاجتماعى اليومى فالحشاش مأساته انعكاس لمأساة الزمن الاجتماعى أمام تعقد المجتمع/ المدنية بتغيراته الاجتماعية الاقتصادية الروحية، والمؤلف يتعامل بصدق مع السقوط فى الاغتراب السلبى - الحشيش - والشخصيات المقموعة والمهمشة، والمنفصمة عن عالم الواقع الاجتماعى الطارد.. وهذا يفسر الخطابات المتعددة داخل اللغة الواحدة التى تتميز عن بعضها البعض، حسب الطبقة الاجتماعية أو الفئة الاجتماعية، وحسب المنطقة الجغرافية، وحسب الجنس.. فيستخدم البذاءة والشتائم «أولاد الشرموطة.. أشخ على العالم».. وهى لغة ذات حس جمالى خاص، فهى اللغه الفنية دون تكلف، وليست حيلة أو ادعاء أو «فذلكة»،

ومتكيفة مع النسيج الأدبى، فهى توصل القارئ (المبدع للنص الجديد) إلى هدفه وتكسر الصدفة أو البوتقة للأخلاق البورجوازية، وتخدش الحياء المفتعل عن طريق الصدمة، وكما يقول الناقد الروسى **جاكوبون** «إن الأدب نوع من الكتابة، التى تمثل عنفًا منظمًا يرتكب فى حق اللغة العادية»..

إيزيس وأوزوريس

وفى تطور مفاجئ - درامى - يذكرنى بالإرث المصرى من «الميثولوچيا المصرية Egyptian Mythology» الفارق هناك فى فجر التاريخ، وفى قاع اللاوعى عند **ألبيرقصيرى**، وفى متون الأهرام، كما كانت بدايتها هناك فى «ألف ليلة وليلة» حيث تتحول غرفة السطوح إلى معبد «أبيدوس» الذى يستعد لمشهد الإحياء الأخير بعث الحياة فى الرجل نصف الميت.. حيث تبدو الحياة فى قمة عنفوانها، وينكسر الموت والعقم والخرافة.. يعاد تمثيل دراما «أوزوريس» على سطح معبد «دندرة» فى شهر كيهك من كل عام.. «مدت يدها كى تلمسه فوجدته صار كمدينة فى عز الظهر.. أقوى من تيار النهر المجنون وقت الفيضان.. هذا الرجل ليس عفريتًا، إنه على العكس موت العفريت».

محمود/ أوزوريس المغترب الحشاش نصف الميت يبعث هذه المرة من جديد حيث تضاجع رفاته فايزة/ إيزيس المخلصة الحبيبة التى «عادت مرة أخرى..تجمع اللحم والعظم الممزق ثم جلست تبكى على جسده الطاهر، وتستعطف الآلهة فحزنت الآلهة ورقت لحالها، فقامت أمه «نوت» بإحياء رميم عظامه فقام من بين الأموات، وساعتها حملت منه وهى بعد عذراء بوحيدها «حور»... تعويضاً له عما لحقه فى الدنيا من أذى»(9)

هكذا تحدث المفارقة فى لاوعى المؤلف بين الثلاثية المقدسة فى الأسطورة المصرية وفى الواقع المصرى المعيش.. التفاعلات وشبكة العلاقات تعاد مرة أخرى الحياة والموت والجنس.. ومن الملاحظ أنه عند إعادة عرض مسرحية البعث أن أوزوريس «يتخذ أوضاعًا مختلفة.. نراه أحيانًا راقدًا أو محاولا النهوض، محييًا أو ممسكًا بعضو التذكير».. حيث يتحول الرجل للمكانة نفسها من الخصب والنماء «كالنهر المجنون وقت الفيضان»..

ونكتشف فى النهاية، أن للأدب شرعية خاصة جداً، وأن الكتابة بالفرنسية أوغيرها تنتمى لعالم المؤلف، فالأدب مثل الحفلة التنكرية «كل لغة.. يمكن لها أن تصبح جميع اللغات»(10). ■

المراجع:-

١ - د. شريف حتاته، أدب ونقد.

٢ - د. غالى شكرى، «مرآة المنفى» الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٤٨.

٣ - محمد بدوى، المعرفة والثمن، الكتابة الأخرى.

٤ - د. سيد محمود القمنى «أوزوريس وعقيدة الخلود فى مصر القديمة»، كتاب الفكر (١٢) الطبعة الأولى ١٩٨٨، دارالفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ص٨٤.

٥ - المرجع نفسه.

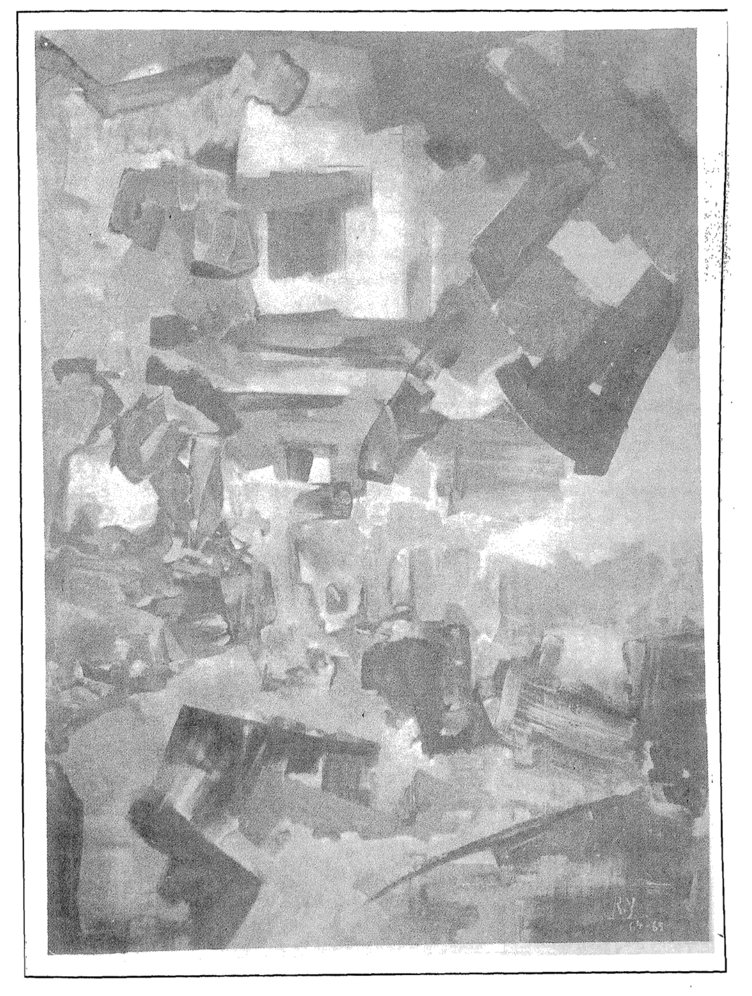
٦ - محمد بدوى، مرجع سابق.

٧ - المرجع نفسه.

٨ - إدوار خراط، شئون أدبية، العدد ٢٦.

٩ - سيد محمود القمنى. مرجع سابق.

١٠ - جوليان ديوس، رطانة ليلة عيد القديس يوحنا، الكرمل، العدد ١٣.





٢٠٦ مصر الجدل فى رواية منتهى لطيفة الزيات مهرجان سينما تحتضر!!

رفعت بهجت أوراق المسرح التجريبى مجدى فرج العالم شجرة دائمة

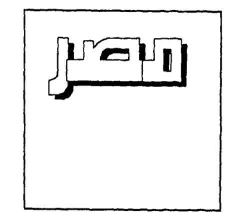
الإخضرار احمد على الشريف نوبل ـ أيرلندا شيموس هينى: وعشنا طويلا

.. فى ديار التمنى محمود قاسم أمريكا .هل يشكل المعدمون

التنمية؟ مود يونجى ترجمة وعرض علاء غنام طبيعة القهر والملونين.

النوع. الطبقة. وقداسة الهيمنة ت وعرض ع غ لندن شهادة صادقة عن

عصر الأكاذيب والفوضى ودراما القتل المستمر أمير العمرى



الجدل فى رواية منتهى

فى رواية هالة البدرى «منتهى» (الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٥) نجد أنفسنا إزاء مشروع ضخم وطموح وقت الكاتبة بمتطلباته بعملية توثيق هائلة وحرفية متميزة، وبمنظور شامل ورحب للواقع يجيد رصد خصوصياته وعمومياته فى الوقت ذاته. والمشروع هو مشروع التأريخ لمصر فى الفترة ما بين الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ إلى أعقاب الحرب العالمية الثانية وقوفًا على مشارف الخمسينيات. وبؤرة التاريخ قرية وهمية هى «منتهى»، وأهلها، وعائلة من ملاك الأرض من ثلاثة أجيال متعاقبة. وما إن تتكامل الحياة هادرة فى هذه القرية من قرى الوجه البحرى حتى تتكامل الصورة مشيرة إلى تاريخ مصر فى فترة من أهم فتراتها وتحتمل هذه الرواية الضخمة حقًا والقيمة حقًا، كثيرًا من زوايا التناول النقدى، وكثيرًا من إمكانيات عقد المقارنة بينها وبين ما سبقها من أعمال تقوم على محاولة التأريخ لمصر فى فترة معينة من الفترات تأريخًا روائيًا. ولكنى سأكتفى هنا بتناول زاويتين تتصلان فى اعتقادى الواحدة بالأخرى اتصالا عضويًا وهما تاريخية الرواية أولا وماهية هذه التاريخية، ونسيج الرواية المبنى على الجدل ثانيًا.

وبالتاريخية أعنى قدرة الكاتب / الكاتبة على إسباغ الصفة التاريخية على أحداثه وعلى شخوصه وعلى البيئة الزمانية والمكانية لهذه الشخوص وعلى اللغة التى تستخدمها والمشاعر التى تعانيها وعلى الآمال والإحباطات التى تنفرد بها. كما أعنى أيضًا قدرة الكاتب على الإمساك بزمن معين فى مكان معين، شديد التفرد فى مساره، فى حركته لا فى جموده، فى انسيابه من ماض إلى حاضر ليصب فى نهاية المطاف فى اليوم الذى نعيشه الآن، مُشكلا جذور هذا اليوم ودعامته معًا ومشيرًا إلى الثوابت والمتغيرات فيه. ورواية «منتهى» لهالة البدرى رواية تاريخية بهذا المعنى.

وكاتب مثل هذه الرواية التى تعرض للتأريخ لفترة تاريخية معينة عادة ما يرصد الأحداث المهمة على المستوى العام فى هذه الفترة التاريخية التى يعرض لها، سواء أكانت هذه الأحداث سياسية أم اقتصادية أو غير ذلك. وطريقة رصد هذه الأحداث العامة من العوامل التى ترسى الفاصل ما بين تاريخية رواية ما من هذا النوع أو لا تاريخيتها. والأحداث العامة التى تُرصد تبقى زائدة عن حاجة النص ما لم تؤثر إيجابًا وسلبًا فى مصائر الشخصيات وما لم تتفاعل مع هذه الشخصيات تفاعلا حيًا يؤثر فى مسارها، أى ما لم يرتبط العام والخاص ربطًا عضويًا قائمًا على التبادل والتفاعل. وروايات نجيب محفوظ تتصدى فى كليتها للتأريخ الروائى لفترات مختلفة من فترات تاريخ مصر، ورغم وحدة الهدف فهى تكتسب أحيانًا الطابع التاريخى وتفتقر إليه أحيانًا أخرى. وفى رائعة نجيب محفوظ الثلاثية يتوفر التفاعل المطلوب ما بين العام والخاص، وتخرج إلى الوجود الثلاثية بطابعها التاريخى اللامحدود. أما فى بداية ونهاية أو خان الخليلى على وجه المثال فتستطيع استبعاد الحدث العام دون الإخلال بحدث يمكن أن يقع فى كل زمان ومكان، وتفتقر بالتالى إلى عنصر التاريخية فى رواية تضع نصب عينيها التأريخ لفترة تاريخية. ويكتمل لرواية «منتهى» الطابع التاريخى، إذ يتوفر لها هذا التفاعل الدائب ما بين العام والخاص الذى يصنع مساره، والمتغيرات التى تحدث على المستوى الشخصى تخرج بالأحداث العامة من إطار مجرد الرصد وتجعلها جزءًا لا يتجزأ من نسيج الرواية ودافعًا من الدوافع التى تقرر مسار الحدث.

وفى رواية «منتهى» نجد الكاتبة ترصد حرب فلسطين والحرب العالمية الأولى والثانية وبدايات ثورة ١٩٥٢ وحادثة صدام بين أهل القرية وقوى الاحتلال البريطانى أثناء الحرب العالمية الأولى والمقاومة السرية متمثلة فى جماعة اليد السوداء، وحادثة صدام أخرى بين أهل القرية وقوى الشرطة المصرية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، والصراع الذى أعقب هذا الصدام بين قوى الهجانة التى تمنع التجول فى القرية عند المغرب وتحول بين الأهالى وحصاد القمح الذى يتم عادة ليلا، ثم اعتقالات الإخوان المسلمين والشيوعيين فى أوائل ثورة ١٩٥٢.

والعام فى رواية «منتهى» موجود بمدى ما يمس الخاص ويؤثر فيه لا

الإشارات والتنبيهات

كمجرد إطار يشير إلى أحداث الفترة العامة، والحرب العالمية الأولى في اختلاف مع الحرب العالمية الثانية، موجودة بمدى ما طالت كل منها أرزاق البشر في القرية وبمدى ما طالت أرواح الأبناء والأزواج وهم يساقون في كل منهما في حرب لا ناقة لهم فيها ولا جمل، والصورة الشعرية لشهداء كل من الحربين يعودون عصافير خضراء إلى القرية صورة تغزو الرواية. والحدث العام موجود بمدى ما يتفاعل و مصير الشخصيات ومسار الحدث. وتسجل الرواية صدامين ما بين أهل القرى والقوى المتحكمة في مصر، أو بمعنى آخر بين أهل القرية والسلطة، الأول أثناء الحرب العالمية الأولى والثاني في أعقاب الحرب العالمية الثانية. والصدام الأول بين أهل القرية وقوى المحتل البريطاني في هذه المذبحة التي طالت قرية العزيزية والبدرشين وغيرها. والصدام الثاني وهو في أعقاب الحرب العالمية الثانية صدام بين أهل القرية والسلطة أيضًا، ولكن السلطة قد تغيرت، وتمثلت مع تطور الأحداث التاريخية في الشرطة المصرية أو بالأحرى في جنود الهجانة الذين لعبوا دورًا إرهابيًا مهمًا في تاريخ القرى المصرية. وما بين الصدام والصدام والقهر والقهر يسقط الضحايا من شخوص الرواية جرحى ومسجونين ومشردين، وما بين صدام مختلف عن صدام وقهر مختلف عن قهر، وما بين الثابت والمتغير يعيش أهل القرية يصطلون بالأحداث ويصنعون الأحداث من خلال المقاومة للمعتدى في كل مرة من المرات. وتنبع تاريخية الرواية من حقيقة أن التفاعل ما بين العام والخاص تفاعل متبادل وليس بتفاعل من جانب واحد. والشخوص في رواية «منتهى» ليست بالآلات الصماء المفعول بها دائمًا وأبدًا، وإنما هي أيضًا فاعلة بمدى ما تتاح فرصة للفعل، وهي أيضًا تصنع تاريخها في ظل ضرورة ليست من صنعها. وهذا بدوره مقوم يضفي الصبغة التاريخية على رواية هالة البدري حيث تُرصد الشخوص وهي تتفاعل تفاعلا دائمًا مع واقعها، وترصد الحقيقة التاريخية بكل إمكانياتها في حركتها لا في سكونها.

وتقف رواية «منتهى» عند مشارف ثورة يوليو سنة ١٩٥٢ وتمر مرورًا عابرًا بصورة إيجابية لجمال عبدالناصر، غير أن الرواية لا تنتهي هنا وقبيل النهاية نلمح إن الشيخ طه عمدة المنتهى والشخصية الرئيسية في الرواية يفر مع زوجته من مصر إلى السعودية ثم إلى الكويت، وهو يهرب من حركة اعتقال واسعة للمعارضين للنظام في الرأي، والقهر ثابت وإن تغايرت وجوهه وتعددت بطبيعة كل فترة تاريخية، وغيبة الديمقراطية هي الملمح التي تُبرزه الكاتبة وهي تتابع التاريخ في مساره من أمسنا إلى يومنا، وتأتي نهاية الرواية مبنية على خلط زمني بارع يقرر ماضينا ويشير إلى وضعنا الراهن، ونحن نرى الأهالي في قرية منتهى يتحدون أوامر حظر التجول المفروضة عليهم من جانب سلطة الهجانة ويخرجون ليلا يحصدون القمح وروح المقاومة تحملهم أقوياء سعداء، يتبادلون الأغاني والضحكات وحصادهم في متناول أيديهم، ومن أوج المقاومة التاريخية تحملنا الكاتبة إلى لحظتنا الراهنة في جملة موجعة ودالة هي: بعد أيام اكتشفتهم الشمس وقد داهمهم العطن.

وتستند تاريخية رواية «منتهى» فيما تستند على إدراك تاريخي شامل من جانب الكاتبة للأحداث ومغزاها وعلى عملية توثيق هائلة اقتضتها جهدًا كبيرًا، وقليل هي رواياتنا التي تحمل هذا القدر من التوثيق. وفي رواية «منتهى» توثق هالة البدري الحدث بمختلف أبعاده وطقوسه، التي تشمل فيما تشمل طقوس الميلاد والزواج والحمل والولادة وأغاني العمل والأفراح، والطعام والملبس التي تنتمي إلى فترة تاريخية معينة، ولذلك لا تتحرك شخوصها أبدًا في فراغ، وإنما تتحرك في بيئتها التاريخية الخاصة شديدة الخصوصية والمتفردة شديدة التفرد، تنطق بلغتها وتنشد أناشيدها وتلتمع بأساطيرها وطقوسها وأوهامها وحقائقها، وسلبياتها وإيجابياتها، وقصورها وكمالها في هذا التيارالحي المتدفق الذي هو تيار الحياة والذي هو مزيج من الثوابت والمتغيرات. ولم أكن أعلم قبل أن أنتهي من رواية «منتهى» أن لدينا هذه الشبكة الهائلة من الطقوس والأساطير والمعتقدات والأوهام والأحاجي والتقاليد التي تتناول كل صغيرة وكبيرة في حياتنا. والجدل القائم بين العام والخاص جيئة وذهابًا يساهم لا في تاريخية الرواية فحسب بل حيويتها، ويرتبط ارتباطًا فعالا بجدل من نوع خاص يدور في نسيج الرواية مرسلا بدوره فيها الحيوية وتعددية الحياة.

* * *

تعتمد كل رواية من الروايات على مزيج من الوصف والسرد أو تفتح الحدث تفتحًا دراميًا والميزان في رواية «منتهى» هو في صالح الوصف الذي يغلب على السرد. ويسم الإسهاب في استخدام الوصف وخلفية الأحداث المختلفة التي تتناول فيها ارتباط بالحدث الرئيسي أو في غير ارتباط، الرواية بسمتها الخاصة، فهي رواية ملحمية أكدتها رواية درامية. ولا يتوقع منها والأمر كذلك أن تعمق بعض لحظات الحدث أو تكثفها أو أن تتابعها متتالية في تطورها على طيلة الرواية كما يحدث في الرواية العضوية التي يتفتح فيها حدث موحد تفتحًا دراميًا. ومن ثم فمن الخطأ أن نحاكم الرواية بمقاييس خارجية عن منطقها الخاص بها وهو هنا المنطق الملحمي.

الإشارات والتنبيهات

والوصف فى رواية «منتهى» دقيق ومسهب يتناول كل صغيرة وكبيرة من دقائق الحياة فى القرية، ملامح الشخصيات، ملبسها، مأكلها وطريقة طهو هذا المأكل إلى جانب الأشياء الكبيرة والصغيرة التى تستخدمها فى حياتها اليومية، وما يصدق على الشخوص يصدق على الموجودات كافة من حيوانات وطيور، وعلى الطبيعة ومظاهرها وتقلباتها. وتمتزج كل هذه المستويات من الكائنات والطبيعة كل فى جدل دائب وفى حوار دائم الحيوية. ويأتى الوصف فى أسلوب شاعرى محمل بالصور الشعرية (أكثر مما ينبغى أحيانًا) بحيث تمتزج الكائنات جميعها وبيئتها المكانية والزمانية فى هذا التيار الهائل الذى يستوعب مظاهر الحياة جميعها دون أن يركز على جانب دون الآخر، أو وجه من وجوه الحياة دون الآخر.

ويمثل ما تمتزج الطبيعة وكائناتها فى جدل دائب تمتزج الأساليب متحاورة بدورها فى جدل دائم، الأساليب الشاعرية فيها والخبرية المبنية على التقرير، الواقعية فيها وما فوق الواقعية المبنية على الفانتازيا.

وبمثلما تتحاور الأساليب المتبادلة وتتفاعل مبنية على الجدل بمثل ما يمتزج الزمن بمستوياته المتعددة الماضية منها والحاضرة فى ظل بناء ملحمى يتيح أقصى حد ممكن من هذا الامتزاج، ونجد أنفسنا إزاء خطة زمانية على جانب كبير من التركيب، تعتمد على استرجاع وعى الشخصية للماضى أحيانا وعلى تواجد الراوى فى هذا الماضى الذى يصبح حاضرًا معظم الأوقات. وفى رواية من فصول ثلاثة رئيسية تحيل الفصل الثالث والأخير. ولكن الجدل بين الماضى والحاضر والحوار فيما بينهما لا يتوقف عند هذا الحد البنائى بل لا يكف فى التداخل فى نسيج الرواية على طيلة الحدث.

وكل ألوان الجدل هذه، وخاصة الجدل ما بين المستويات الزمانية يُرسى شعورًا بالمفارقة الحادة نتيجة لتعارض الموقف والآخر وتضادهما يؤدى إلى التعددية، فالتجربة الواحدة لا تُسفر عن وجه واحد بل عن كل أوجهها المتعددة المتباينة والمتعارضة أحيانًا على ذات المنوال الذى تتعرف به على التجربة فى الواقع المعاش.

وما من حدث أحادى الوجه فى رواية «منتهى»، الموقف الواحد يشمل الشىء ونقيضه فى مفارقة دالة، وفصول الرواية الثلاثة مقسمة كل إلى أقسام، ومن المفروض أن يقدم كل قسم الزمان والمكان ومزيدًا من الشخوص، وأن يدفع فى الوقت ذاته الحدث إلى الأمام. وكل قسم من الأقسام فى «منتهى» تفى بهذه الوظائف وتضيف إليها أخرى على جانب كبير من الأهمية حين تحيل نسيج الرواية إلى جدل مستمر مبنى على المفارقة نتيجة لتعدد أوجه الحقيقة التى تعرض لها. ويستمر هذا الوضع ما استمرت الرواية.

ويعرض القسم الأول من الفصل الأول على وجه المقال لعودة الضابط رشدى أخى الشيخ طه من حرب فلسطين ١٩٤٨ جريحًا وأثناء الهدنة. ويقدم الفصل عددًا كبيرًا من شخصيات عائلة الشيخ طه، كما يقدم وصفًا للمكان والزمان ويناقش الحرب والاستشهاد، غير أن القسم الأول لا يتوقف عند هذا الوجه من وجوه الحقيقة بل يمزج العام بالخاص والجليل والتافه وحرب فلسطين بالجنس المحرم، ويعارض ما بين أخلاقيات عائلة الطبقة الوسطى المتزمتة وأخلاق أهل القرية الحريصين على تحويل الأتراح إلى أفراح، والمتقبلين للأمر الواقع محولين الفتاة الحامل التى ارتكبت جريمة الجنس المحرم مع غريب من أهل القرية إلى عذراء ينشر دم عذريتها على منديل أبيض ليلة الزفاف، وفيما بين هذا وذاك، الحرب والجنس، الأسرة الغنية وأهل القرية وما بين نظامين متعارضين للسلوك والأخلاق تتدرج وجوه جديدة من أوجه ذات الحقيقة متمثلة فى طقوس الإجهاض والزواج وأغانى الفرح.

وفى القسم الثانى من الفصل الأول تلتزم الكاتبة كما تلتزم طيلة الرواية بالنمط نفسه ووجوه الازدواج نفسها المتباينة للحقيقة الواحدة، وكبديل لمستوى أحادى تخلق الكاتبة مستويات ثلاثة. ويتصل المستوى الأول بعملية صيد تزاولها أسرة صياد من أهالى القرية وتصورها الكاتبة تصويرًا شاعريًا قائمًا على الامتزاج ما بين الإنسان والطبيعة بكافة موجوداتها، وتنتهى عملية الصيد بالمستوى الثانى الذى هو مستوى واقعى يصور انتشال الصياد لجثة غارقة. واصطدامه بالشرطة نتيجة لذلك، فالشرطة المحلية لا تريد وجع الدماغ الذى يستدعى النيابة والتحقيق وبعد الانتهاء من هذا المستوى الواقعى الذى يكشف بقسوة عن واقعية الحياة يأتى المستوى الثالث كمستوى شاعرى يصوّر وديدة زوجة الشيخ طه فى شاعرية تجعل منها ربة من ربات الخصب والحب والنماء. وتعارض هذه المستويات الثلاثة وتداخلها والجدل الذى يدور فيما بينها يفجر نسيجًا شديد الثراء ويخلق إيحاءً بتفجرة الحياة التى لا تحمل لنا أبدًا وجهًا أحاديًا.

ويبقى نسيج الرواية القائم على تعدد وجوه الحقيقة وعلى الجدل الذى يدور فيما بينها والمفارقة الحادة التى تنشأ نتيجة لهذا الجدل معلمًا مهمًا من معالم هذه الرواية المتميزة حقًا والجديرة حقًا بالإعجاب. ■

لطيفة الزيات

مهرجان سينما تحتضر!!

فساحرة سارحة هذه المدينة فوق الماء..و ميدانها الصغير قلبها النابض بالحركة، فى صدره مبنى الجندى المجهول، ويظهر برج جامعة سنجور الضخم على بوابة الميدان شاهدًا على أوراق من تاريخ مصر الحديثة هنا كان قرار تأميم قناة السويس شركة مساهمة مصرية.. وتتردد بين جوانبه حتى الآن أصوات الرصاصات الست التى حاولت اغتيال الزعيم فى ٢٦ نوفمبر ١٩٥٤، ويبدو أن الميدان مازال مفخخًا فقد انتشر على حوائطه ملصق أحمر يقول «لا للعلمانية.. لا لضرب الإسلام» .. التفكير مزعج!!.

.. وانتعش ملء رئتى فالهواء من نافذة السياره عبر المنعطف بالكورنيش منعش، فهذا حى القصور الملكية ومكتبة الإسكندرية القديمة - التى يُعاد إنشاؤها فى المكان نفسه - والذى لا يعرف أحد بالتحديد كيف ومتى اختفت ومعها مركز أبحاث كبير كان يعرف باسم «الموزيون» ؟؟ أربعون ألف كتاب استغرق حرقها ستة أشهر كاملة فى تدفئة مياه حمامات الإسكندرية!!! ليختفى دورها التاريخى كواحدة من أعظم العواصم الثقافية والتجارية فى العالم القديم أنشأها تلميذ أرسطو «الإسكندر الأكبر» لتكون حلقة للتواصل مع الآخر المتوسط وما مهرجانها السينمائى الدولى ألا تجديد لبقايا دورها التاريخى.

.. والأسكندرية هى «باريس الصغرى» - رغم التجاعيد - تحاول كسر احتكار المركز القاهرى للنشاطات الثقافية والحضارية.. ومن القاعة الصغيرة المكيفة بالفندق الكبير مقر المهرجان نرسم ونكتب الرسالة الثانية لمهرجان الأسكندرية السينمائى فى دورته الحادية عشرة والتى خصصناها لأفلامنا المصرية الستة المشاركة فى مسابقة بانوراما السينما المصرية، ولم تشارك مصر فى المسابقة الدولية إلا بفيلم واحد فقط - لم ينل أى جائزة فى المسابقتين - هو فيلم الراحل «عاطف الطيب» الأخير «جبر الخواطر» سيناريو «بشير الديك» والذى كان صدمة فنية فى افتتاح المهرجان!!

الهروب إلى القمة.

الفساد السياسى والاقتصادى يضرب بعنف أعماق المجتمع المصرى، ويسيطر بمناخاته المتعددة على عصرنا السينمائى الحالى.. وفيلم «الهروب إلى القمة» للمخرج «عادل الأعصر» من هذا النوع وينتمى مذهبيًا إلى سينما النقد الاجتماعى / البوليسى.. حيث يتبع سيناريو الفيلم الصعود المتعرج إلى القمة لـ «سيد الهوا» نور الشريف - الذى يبدو فى حالة فقدان لتوهجة الفنى فى دور باهت ومتكلف ومكرر بالقياس لدروه الرائع فى فيلم«ليلة ساخنة» - مهندس الإلكترنيات سارق الخزائن البسيط، وملامحه الغليظة وشعر حاجبيه الكثيف وندبات فى وجهه وعلى خلفية الحى الشعبى، والذى لا نعرف لانحرافه سببًا سوى الفقر، ولا مبرر لمكياجه المتكلف إلا أنه سوف تتغير شخصيته فيما بعد!!

ويقوم ضابط الشرطة العصبى العنيف العقيم، والذى يلعب دوره ويالهـا من غرابة الفنان «نبيل الحلفاى» [وبالمناسبة هى إحدى ظواهر السينما المصرية الآن حيث دائمًا رجل السلطة عقيم!!] الذى يقوم بتوجيه كثير من الإهانات لرجولة «سيد الهوا» الذى يقرر الانتقام على طريقة الكونت دى مونت كريستو، فيغزو بيت الضابط ويسرق خزينته، بينما يجد زوجة الضابط الصحفية «داليا» إلهام شاهين عارية تمامًا وبعد أن هم بها وفى اللحظة الأخيرة يستمع لتوسلاتها ويعدل عن اغتصابها!! ويطارده الضابط لتحدث المصادفة الدرامية الأولى، حادثة اصطدام لسيارتين يموت جميع الركاب وتتفحم جثتهم ويبقى «سيد الهوا» حيًا يرزق ويستعين أمير الانتقام «بالمومس» بنت الحى الشعبى نفسه !! والتى تقوم برعايته وتقديمه لدهاليز الفساد الأكبر، بعد عملية تجميل ليتحوّل لرجل أعمال هو «وجدى الزينى» والذى يعمل «برقًان» لصالح عصابات أكبر ومسئولين يتاجرون فى صفقات القمح المشبوهة.. وعلى الجانب الآخر تحدث المصادفة الدرامية الثانية حيث يفاجأ الضابط بحمل زوجته بعد محاولة الاغتصاب ويرفض بنوة الطفل .. وتبدأ «داليا» حياه صحفية جديدة فى حزب معارض والذى يقوم فيه رجل الأعمال بترشيح نفسه لعضوية مجلس الشعب، يصبح عضو برلمان يحمل الحصانة.. ويتحول لبطل قومى مزيف باستجواباته الناقصة المتفق عليها حول صفقات القمح المشبوهة و المسئولين عنها.. ويقع فى حب «داليا» فالإصلاح والفساد أعضاء فى ناد واحد!!

.. وتحدث المفاجأة عندما يكتشف الضابط حقيقة «الزينى» رجل الأعمال من أحد اللزمات الشخصية «لسيد الهوا» سارق الخزائن» .. ويعترف له ولداليا» بالحقيقة ويقرر فضح كل العمليات المشبوهة ومن ورائها للناس - الذين غابوا طول أحداث الفيلم - وعندها تطلق الرصاصات لتقتله!! فى أضعف مشاهد الفيلم، فقد وضع المخرج الناس والكومبارس والممثلين فى زوايا تسمح بقتل «سيد الهوا» .. وبذلك أجهض المخرج عادل الأعصر بعقليته الوسطية - فرصة صناعة شىء جميل - كما اختزل المسافة الزمنية لتحول الحرامى لبطل

قومى، وتحول البطل القومى لشهيد قومى فالصراع الدرامى يأتى من فكرتين لهما المصداقية نفسها.. وينتهى الفيلم - الذى قصدت تقديم السناريو بشكل تفصيلى للغياب والفقر الشديد للقيم الجمالية للصورة السينمائية وللمتعة البصرية.

عتبة الستات.

هل هى المصادفة وحدها التى جعلت ضابط شرطة الآداب العقيد «حازم خرباش» فاروق الفيشاوى، عقيمًا هو الآخر فى فيلم المخرج على عبد الخالق وكاتب السيناريو «محمود أبو زيد» «عتبة الستات» بعد الضابط «همام» فى فيلم «الهروب إلى القمة»، كما كان الضابط شاذًا عقيمًا فى رائعة أسماء البكرى «شحاذون ونبلاء» إنها ظاهرة تحتاج لتفسير (هنا ليس مكانها).. والتى تحاول زوجته طبيبة أمراض النساء والولادة «سهير فاضل» نبيلة عبيد - التى تمارس التمثيل والنرجسية طوال الفيلم ولا تنسى للحظة أنها نبيلة عبيد - إيجاد طريقة للإنجاب والتكاثر وآلامها النفسية تتكاثر وتنمو فهى مسكونة بالعقم .. وتُسخر يأجوج ومأجوج للبحث عن الإخصاب ولأننا مع بدايات القرن الواحد والعشرين ولا يوجد يأجوج ومأجوج فهى تجد «هاناجا» الدجالة النادرة القادرة صاحبة الكرامات وهى تخصص حمل وولادة (صفية العمرى) التى تتساقط أمامها النساء كأوراق الخريف، وهى تمارس الشعوذة والشذوذ الجنسى الذى يلمح له المخرج فى مشهدين .. وفى احتفالية شديدة الثراء «بالشامبانيا» والزهور والغناء والدفوف والخلاعة، فالدكتورة حالة متقدمة وكما تقول «هاناجا» «اخلعى يا دكتورة عقلك مع الجزمة برة قبل الدخول فى الحضرة».. وفى واقعة مرعبة تنقل الدجالة أعدادًا لا نهائية من الحيوان المنوى لثلاثة رجال عاطلين وتزرعه وتدفع به إلى الرحم النبيل للطبيبة «سهير» وهى فى حالة غيبوبة!! وفى نهاية المطاف «عزيزتى أنت حامل» .. وتكتشف العيب الخلقى البيولوجى فزوجها «عطب» عقيم .. وينهار وبمنتهى القسوة والعنف يتهمها بالزنا والحمل السفاح .. وتتهمه هى بالأنانية والكذب والغدر..

وبذلك نجد أنفسنا أمام قضية حمل سفاح تثير كثيرًا من الأسئلة على عدة مستويات وتختلف حولها وجهات النظر وتفريعاتها العديدة.. ويهذى كاتب السيناريو والذى احترف هذا النوع من الكتابات فى «العار» و«الكيف» و«جرى الوحوش» «الذل» و«ديك البرابر» .. بإجابات وحلول بعد طرحه للإشكالية، فالمستشار القانونى - والدكتورة سهير - يقول «الابن لأمه فى هذه الحالة» ولا يوافق على الإجهاض لأنه حرام.. والآن وقد أصبحنا شهودًا ولنا هم واحد ما مصير هذا الطفل؟؟ ومتى نتحرر من الخرافات؟.

«صنع فى مصر»

.. أنا لا أفهم كاتب السيناريو سابقًا والمخرج حاليًا الطبيب النفسى «عصام الشماع» أين يقف وبجانب من يقف؟؟ كان كاتب سيناريو مأمول ومغامر ومتجاوز بعد رائعته الأولى «طالع النخل» .. وقد يكون ذلك سببًا فى احتواء الفساد السينمائى الخليجى له.. وهو لا يملك حرفية الإخراج السينمائى والذى يمكن تعلمه من المونتاج لا من السيناريو.. فقد أخرج فيلمه الأول «مجانين» ٩٣ وفيه يمارس هواية العتب والسخرية من كل شئ؛ السياسة والأدب والفن والأيديولوجيات فى فيلمه الثانى «صنع فى مصر» ٩٥ يحترف العبث بتمزيق بنية الفيلم فالمسافة بين الهاجس الإبداعى الذى يسيطر عليه أثناء كتابة السيناريو والذى يتحول لضغط نفسى وعصبى يجعل الخط الوهمى لأفلامه يتمزق فى خطوط فرعية قصيرة ومتعرجة تقترب من حالة الانشطار النووى.

.. «صنع فى مصر» شعار يحمل دلالات بعينها فى الواقع الاجتماعى المصرى ويسيطر على الرأى العام أجهزة الإعلام بأنواعها.. ويفاجئ بمضمون مهترئ ومزيف لمعناه.. فالذى صنع فى مصر هذه المرة ليس سلعة استهلاكية ولكنه شخصية البطل الساذج (شافعى) فاروق الفيشاوى، الذى يعيش فى كنف أمه، ويجنح به المخرج ليؤكد على ذهنية السياسة السيكولوجية هذا الشاب الموظف بإحدى المصالح الحكومية ساذج خجول منعزل، ولكنه يحب النساء - داعر فى أعماقه الداخلية، وتتعدد المشاهد فهو يلتهم جسد جارته العارية، وخوفه الشديد من العسكرى، يعيش حالة من الشبق الجنسى تقرؤه جيدًا الجارة اللعوب أولا والعالمه «كواكب» معالى زايد - والتى لا أعرف كيف تم اختيارها لهذا الدور ولكنه المخرج «عصام الشماع» الذى يتميز باختياراته الخاطئة للممثلين كما فى «مجانين» مثلا - والأرستقراطية «نانسى» والمرأة الأجنبية التى ترغب فى ممارسة الحب فى طرقات أحد الفنادق السياحية!! هذا هو الساذج المصرى - كما يراه المخرج - الذى يتنكر طوال الفيلم فى شخصيات متعددة بعد حادث وقع بالصدفة، يتكيف مع المطاردة ويستقل فى تفكيره ويتحرر من مواقفه بعد اتهام الشرطة له بالإرهاب فى مقابلة ساذجة لمخاطبة المزاج العام المصرى.. وتستمر المطاردة حتى تقتل الأرستقراطية على يد ابن عشيقها ويتهم «شافعى» ظلمًا بالقتل.. وهنا يجد المخرج ضالته حيث يمارس الأستاذية الأكاديمية ونسمع خطبة دفاعية تتهم التربية الخاطئة والخوف فى مشهد النهاية الذى يتم تصويره من أعلى

قفص المحكمة فى نهاية مفتعلة لفيلم كوميدى/ اجتماعى/ بوليسى/ سياسى وسيولة فكرية.. السينما للجدير بها يادكتور.

مساء الأفلام:

هذا ليس عنوان فيلم، بل هو نصيبنا الخاوى من كل متعة فنية فقد انقطع حبلها السرى مع الإبداع، فيلمان شاركا فى بانوراما السينما المصرية فى مهرجان الأسكندرية الدولى.. هواجس سينمائية ساهمت فى إفساد الاحتفالية بعبقرية السينما.. وأضافت إلى أزمة السينما المصرية أبعادًا جديدة داكنة وموحلة.

«الغيبوبة»، إنتاج وتمثيل وسيناريو وإخراج «هشام أبو النصر» صاحب المسيرة المتعرجة منذ فيلمه الجيد «الأقمر».. ويقدم فى فيلمه معالجة سينمائية لظاهرة الإدمان بين الشباب، وهى معالجة مليئة بالسفسطة والمباشرة والخطابية فقد حصر الأسباب الاجتماعية والنفعية والاقتصادية والسياسية والفكرية للظاهرة، وأضاف البعد التاريخى التآمرى ودور إسرائيل ومخططها لإغراق المجتمع المصرى بالمخدرات!! وهو يعتبر نفسه بذلك قدم معالجة وطنية للمشكلة، وبلا تحديد أو اختيار، فالفنان اختيار وموقف، فبدت المحاولة مخلخلة لا تقول شيئًا رغم اعتماده على تجربة حقيقية لأحد الممثلين الصغار «شريف صلاح الدين».. وأغرقنا فى اكتشافات مفجعة، فتاجرة الهيروين هى الأم التى تركته وهو صغير!! وبذلك ولأول مرة فى تاريخ السينما يصنع المخرج فيلمًا نقيض هدفه؟ نعم السينما صناعة لكنها «صناعة خليقة بالاحترام» كما يقول أندريه مالرو..

والفيلم الثانى هو «فى الصيف الحب جنون» واختتم المهرجان فلم يكن مصادفة فقد كان أسوأ السيئات. فيلمًا استعراضيًا غنائيًا للمخرج «عمر عبدالعزيز» ولسمير صبرى الذى تجاوزته السينما والغناء والرقص ولكنه يتجاهل حقائق التاريخ.. والذى حاول طوال الفيلم أن يحقق هدفه وهو أن يفقد المتفرجين حياتهم!!

أزمة بلا حدود:

يتضح من عرضنا السابق معالم الأزمة السينمائية التى نعيشها وما تعانيه من فقدان المواهب والقدرات الابتكارية، وفقدان للاستقلالية.. كما يغيب عن السينما الفن السابع الفنون السابقة عليها، فعناصر التعبير السينمائى الأخرى (الموسيقى واللون والظل والمناظر والفن التشكيلى والإضاءة والتصوير والرواية..) لايدرك أحد أهميتها فى التكوين الكلى للمشهد السينمائى ومن ثمَّ الفيلم ويفقد الممثل كل هذه العناصر ويلعب الحوار/ الكلام مقدمة الصورة السينمائية!!

وبعد فإن خطورة السينما كوسيط للتفاعل الحضارى والثقافى تكتسب غطاءها الذهب من دورها التنويرى فى مجتمع لديه أغلبية من الأميين، فقد وصف مراقب عام التعليم فى كاليفورنيا الفنان «والت ديزنى» بأنه المعلم الأعظم فى هذا القرن، وإن كانت السينما المصرية تحتضر فلأنها «فعلت ما فعلته إمبراطوريات عظمى كثيرة من قبل: جمدت فى مكانها وظلت تعيد طقوسها حرفيًا.. المرة بعد المرة ولكن الزمن كان قد انقضى وخلت الطقوس من أى معنى»(1) ■

رفعت بهجت

١ - بيتر بروك «النقطة المتحولة»: ترجمة فاروق عبدالقادر، سلسلة عالم المعرفة رقم ١٥٤ ص ٤٦، ص ٤٧.

أوراق المسرح التجريبى

فى الأطروحة النظرية الأساسية التى انشغل بها برنامج الندوات بمهرجان القاهرة الدولى للمسرح التجريبى - سبتمبر ١٩٩٥، هى «جماليات التعبير الجسدى»، سواء فى المسرح الشرقى (الهند والصين واليابان) أو فى المسرح الغربى (أوروبا إجمالا) قديمًا وحديثًا.

تنوعت الرؤى النظرية، وتفاعلت أفكار الباحثين كل حسب مدركاتة النظرية والجمالية والثقافية.

على أننا فى البداية نرى طرح رؤيتنا النظرية لهذا الموضوع بهدف تحديد معنى إبداع الجسد سواء فى المسرح التقليدى أو المسرح التجريبى، شكلا وموضوعًا.

أولا: إبداع الجسد فى التجريب المسرحى.

الجسد الإنسانى هو أكمل وأجمل وأنبل ما خلق الله، وقد صيغ فى تابو قهرى، مما اقتضى الكثير من الغض والاكتشاف لأسرارة وجمالياتة، فالجسد روح متوهجة، متألقة، قبل أن تكون فيزيقا ثابتة، والقدرات الروحية الخلاقة الكامنة داخل الممثل هى التى تشكل المرتكز الأساسى لتحقيق الوظائف الجمالية الدرامية لجسمه فى الفراغ (الفضاء) المسرحى.

لا حدود نهائية لجماليات الجسد الإنسانى فى مساحاتة التعبيرية، وهو ما يسمح بالمزيد من التجريب والإبداع، بهدف الوصول بهذه الجماليات إلى حدودها القصوى.

تتحدد قيمة جماليات تعبير الجسد الإنسانى (عند الممثل) فى ديمومة

قدراته على التشكل الجمالى والإبداعى، وهو تشكل يتصف بالديناميكية المتوترة، حتى برغم ستاتيكية التكوين فى بعض الأحيان، والجسد المتفجر بالإحساس يحتوى بلا شك على مناطق قوة تعبيرية كاملة، وأخرى متوسطة، وثالثة ضعيفة، فكما أن مركز منتصف خشبة المسرح هو أقوى نقاطها جماليًا وتعبيريًا، فإن الجزء الأعلى من الجسد ينطوى على أقوى مساحة تعبيرية ممكنة، بما فى ذلك الوجه، غير أننا نتحدث هنا عن الجسد ككتلة كاملة داخل الفراغ (الفضاء) المسرحى، فهل هى العلاقة نفسها بمقاييسها النقدية الجمالية التى ندرسها فى الفن التشكيلى (النحت) بين الكتلة والفراغ!

إنها فى عالمنا المسرحى جد مختلفة، فحتى الفراغ المسرحى هو فراغ ديناميكى بحسب ما يكون فيه وضع الجسد وحركته وزمن هذه الحركة وتوحد هذه الحركة فى هارمونى مع العناصر التعبيرية الأخرى كالإضاءة والموسيقى والديكور، ولاعجب أن أغلب مخرجى المسرح المعاصر بمدارسهم المختلفة ومناهج تدريبهم المتباينه انشغلوا بتطويع امكانيات الجسد للتعبير الفنى بدءًا بالتركيز الواعى حينًا، واللاواعى حينًا آخر، مستهدفين بذلك إعادة بناء قدرات الجسد كنسق معرفى وجمالى متجدد، هم بذلك يصلون بالمدرك الجمالى التشكيلى إلى ما يمكن أن نسميه بـ «التوحد التعبيرى»، أى تلك العلاقة الخاصة جدًا بين حساسية أداء الممثل فى انسجام (هارمونى) مع حساسية المتفرج فى الاستقبال، فإذا اكتمل هذا العنصران بالكيفية المطروحة توحدا، بحيث يمكن أن يغوص المتفرج فى ذات الممثل، كما يغوص الممثل فى ذات المتفرج، أو ما يمكن أن نسميه مجازًا «تبادل موقع الأداء»

هنا بالتحديد تتحدد لنا شمولية المعرفة الجسدية، إنها معرفة لاتقف عند حدود الرقص الكلاسيكى (الباليه) بكل جلاله وبهائه، أو الرقص الحديث (مارتاجراهام) بكل قدراته التجديدية الإبداعية، بل تتجاوز هذه الحدود بهدف وضع المرتكزات العلمية المنهجيه للوعى الجمالى والحسى لحركه الجسد التعبيرية فى تواصلها الديناميكى أو حتى فى سكونها المتحرك كذلك.

يتضمن التعبير بالجسد شقين أساسيين، ذاتى وموضوعى، ذاتى من حيث أن أداته الأساسية ذات الممثل، تلك الكتله الملتهبة بالمشاعر الإنسانية، وهو موضوعى لأنه مصوغ فى فورم عقلى متجهًا إلى الغير، فهو إذن يخترق المساحة الجمالية بين الفنان والمتفرج.

يكتسب التعبير الجسدى قداسته الإبداعية من خلال عناصر الحركة والإضاءة والديكور والموسيقى، وبالإجمال عناصر الإبداع المعرفى الدرامى كاملة.

إن الجسد تشكيل زمنى فى الفراغ، فكما أن الموسيقى تشكيل فى الزمن، والديكور تشكيل فى الفراغ، فالجسد الإنسانى هو محصلة التفاعل بين هذين التشكيليين، هو لحظة تشكيلية فى الزمن، وهو حدث زمنى تشكيلى فى الفراغ، وتلك هى قيمته الإبداعية والجمالية الباهرة.

ثانيا: موسيقى الجسد.

التعبير الجسدى فى تركيزه وتكثيفة الدرامى وفى حركته فى الزمن، إنما يماثل الموسيقى فى قدراتها على صياغة الصور والرؤى والأخيلة، وقد فهم الفيلسوف الألمانى العظيم شوبنهاور هذا المعنى للفن الموسيقى حين قرر «إن كل الفنون تطمح إلى أن تكون كالموسيقى».

وإيقاع التعبير الجسدى يحقق لنا معرفة كمية كيفية متوازنة من خلال العرض الدرامى، هنا تتزاوج وتتفاعل المعرفة الإنسانية التى نحصل عليها بين عنصرى التشكيل الأساسيين (الفراغ - الزمن) وتزداد تركيبًا وتعقيدًا كلما أوغلنا وتعمقنا فى الكشف عن جماليات التشكيل الجسدى كنسق مبدع من أنساق الموسيقى.

بين الجسد والموسيقى إذن علاقة جوهرية، جاذبة، فأجسادنا تهتز لمسمع الموسيقى، وحين ترتقى الموسيقى فنيًا وجماليًا، تتوحد مع حركة الجسد لتصل إلى لحظة الوجد القصوى فى التعبير الجسدى الإبداعى المتفوق، وقد يكون التعبير الجسدى خلفية أو مقدمة للموسيقى، وقد تكون الموسيقى خلفية تعبيرية أومقدمة جمالية للتكوين الجسدى، هذا التوحد المبدع بين الموسيقى والجسد، أو ما يمكن أن نسمية «موسيقى الجسد» هو الذى يخلق لنا معرفة جمالية راقية، ترتقى بها كل حواسنا الإبداعية.

إن المعرفة الإنسانية لاتتحقق من الآداب أو التاريخ أو العلوم الطبيعية فحسب، بل تتحقق كذلك من الفنون بإبداعاتها وأشكالها المتباينة، والتى هى أرقى فروع ومصادر المعرفة الإنسانية.

بعد هذا التقديم النظرى سوف نعرض لبعض الأفكار النظرية التى طرحها الباحثون من الأجانب والعرب والمصريين.

اليكس سيرز: ناقد درامى - إنجلترا

حول مفهول الجسد فى المسرح الشرقى والغربى، يرى أن جسد الممثل يعتبر عنصرًا جوهريًا فى كافة أشكال المسرح السائدة فى كل أنحاء العالم، بل هو الشىء الوحيد الذى تشترك فيه كافة الثقافات المسرحية المختلفة، وذلك

دوريات إهداء

اعتماداً على مقولة «بيتر بروك» في كتابة «الفضاء الخالي» "The Empty space"

«بإمكاني أن أتناول أى فضاء خالٍ وأطلق عليه خشبة مسرح عارية، ثم يسير أحدهم عبر هذه الخشبة بينما يشاهده شخص آخر، هذا هو ما نحتاج إليه لخلق مشهد مسرحي».

كذلك يهتم الباحث بالتركيز على فكرة أسطورة الجسد بناء التمييز بين الجسد والجسد البيولوجي، فبينما يتغير الجسد - بيولوجيا - بصورة بطيئة نجد أن أسطورة الجسد - مثل أى أيديولوجية أخرى - تتغير بشكل سريع.

ورغبة من «آرتو» في تحرير جسد الممثل من فساد العقل، قام بالتهام كل ما وقع في يده عن اليوجا وكتاب التبت عن الموتى، الديانات الشرقية، التصوف، السحر، العقاقير، العلاج بالإبر، وعلم التنجيم.

ملاحظات مهمة:

يجب أن نحاذر من المضى في هذا التدفق اللاواعي، فإنجازات «آرتو» محاولة لوضع العقل المسرحي في نسق غيبوبي أكثر من كونها محاولة لاكتشاف إمكانيات الجسد الجمالية، كما أرى أن تحرير الجسد من فساد العقل يبدأ أولا بتحرير العقل من الفساد، بالعقل نفسه وبأدواته هو، وليس بأدوات أخرى خارجة عنه.

(م.ف)

يقسم سيزر الجسد إلى أربعة أشكال

الأول: الجسد النيوكلاسيكي الذى يتسم بالقدرة على إلقاء الأبيات الشعرية القوية الرنانة في المسرحيات التراجيدية.

الثاني: الجسد الرومانسي الذى يقوم بتصوير العاطفة النابعة من شعور ذاتي، يتسم بالتقلب وقد يصل إلى ذروة الإثارة في ارتباطة المباشر بمتطلبات المزاج الدرامي.

الثالث: الجسد الميلودرامي وهو الذى يحفظ للطبيعة طابعها الأخلاقي بتواجد الخير والشر وأن الله موجود حتى في أكثر القصص علمانية.

الرابع: الجسد الطبيعي، البراجوازي، الذى كانت اختياراته الأخلاقية وتعقيداته الأيديولوجية ذات طابع لفظي مخاطب للعقل، يتسم هذا الجسد بأنه علماني رصين.

كما ينقسم عنده الممثلون إلى نوعين..

الأول: ممثلون يفرضون شخصياتهم على أدوارهم) "Acteur"

الثاني: ممثلون يفرضون أدوارهم على شخصياتهم)(Comedien)

ومثالة على ذلك «لورانس أوليفييه» العبقري الذى يستطيع أن يتحول بين النوعين بمهارة نادرة، فهو قادر أن يتحول جسدياً من بطل مغوار في (هنرى الخامس) إلى وغد ذى عاهة جسدية في (ريتشارد الثالث).

يرمز الجسد البرجوازي عموما إلى الطبقة، فأعمال أوسكار وايلد وتيرانس راتيجان ونويل كوارد تفضل البطل المنتمى إلى الطبقة العليا، المهذب، الراضي عن ذاته، المتوازن. كما تتضمن أعمال جون أوسبورن وجون آردن وإدوارد بوند البطل المنتمى إلى الطبقة العاملة، الفظ القاطن المقاطعات الصغيرة، سريع الغضب، التلقائي. ويخلص الباحث إلى نتيجة أن

«الجسد البرجوازي هو جسد أخلاقي».

وعلى الرغم من كل المتناقضات التى تحوط الجسد البرجوازي، إلا أنه أصبح معياراً للتجريب نفسه.

لقد تراكم منذ عصر أرسطو تراث كامل من التقمص العاطفي من جانب أفراد بطوليين، وقد استغل الممثلون هذا التراث من خلال السيطرة على الجمهور، وعلى الجانب الآخر فقد تراكم تراث مضاد منذ أفلاطون ينتقد فكرة التمثيل ويهاجم المسرح.

إذا ما كان تاريخ المسرح التجريبي نقداً للجسد البرجوازي، فإن بإمكان هذا الشكل أن يتجاوز هذه الانتقادات.

عموما، فإننا يجب أن نقرر هنا أن الاحتفاء بالاختلاف يمكن أن يؤدى إلى تقرير أفضل لكل ما هو عالمي حقًا في الثقافات المتعددة التى تشيع في كافة أرجاء هذا العالم.

ماري إلياسي:

أستاذ المسرح بكلية الآداب جامعة دمشق - سوريا.

«هل يمكن النظر إلى مفهوم الجسد في المسرح باعتبارة واحداً وثابتًا في كل الأنواع المسرحية وعلى مدى فترة زمنية طويلة؟».

بهذا التساؤل تبدأ مارى إلياس تقديم أطروحتها الفكرية بما يكشف عن فهم دارس ومتميز لتطور جدلية النظرة إلى الجسد والمسرح والحياة.

الإشارات والتنبيهات

فالجسد حقيقة وتغيرة شكلا - من خلال الملامح الخارجية التى عن الآخرين - وموضوعيًا - من حيث الوظائف العضوية التى تفرضها النظرة الطبية التشريحية.

إن جسد الممثل يراكم مجموعة من التقنيات النابعة من ثقافته ورموز وتقاليد مجتمعه، ويعبر خلال أدائه عن ثقافة المجموعة التى ينتمى إليها.

وليست القضية الجوهرية - فى رأى الدكتورة مارى - هى جسد الممثل فحسب، بل جسد المشارك بالظاهرة المسرحية كذلك أى الجمهور المتفرج، على اعتبار أنهما معا يشكلان كتلة بشرية هى جسم اجتماعى، يمنح الظاهرة المسرحية معناها الإنسانى والاحتفالى.

الجسد فى المسرح الشرقى:

المسرح الشرقى هو مسرح الروح، باعتبار أن الجسد فيه هو العمود الفقرى والعنصر الناظم لكل مكونات العرض المسرحى، وهو إطار للطاقة التى تحرك العالم، والأداء فى هذا المسرح نمطى ومؤسلب، تتحكم فيه أعراف حركية وصوتية صارمة ومعروفة سلفًا، والممثل هنا يمتلك القدرة الإبداعية فى تفاصيل ترتيب الحركات وإيقاعها.

الجسد فى المسرح الغربى:

هنا نلمس التحرر الكامل لجسد الممثل فى التعبير المسرحى، وتاريخ المسرح الغربى هو تاريخ تحرر جسد الممثل عن الأسلبة التعبيرية الصارمة.

يتلخص الموقف من الجسد والحركة داخل هذا المسرح فى عدة نقاط.

أولا: الحركة كجزء من طقس يطوع الجسد ويستخدمه كأداة وسيط.

ثانيا: الحركة الطبيعية التى تعبر عن الداخل.

ثالثا: الحركة اللعبية التى تستعير عناصر الأداء المعروف فى المسرح الشعبى مثل التهريج والإيماء.

رابعا: الحركة التعبيرية الجمالية التى برزت مع تطور الكوريوجرافيا ضمن التوجة لإلغاء الحدود بين الحركة فى الرقص التعبيرى والبالية الحديث فى العرض المسرحى.

ثم تخلص مارى إلى نتيجة مهمة مفادها أن جسد الممثل وحركته «ثقافة»، أو قد تكون حوارًا بين عدة «ثقافات».

حسن عطية: أستاذ الدراما بالمعهد العالى للفنون المسرحية أكاديمية الفنون - القاهرة - مصر.

يرى حسن عطية أن تموضع جسد الممثل داخل الفضاء المسرحى يتم وفقا لمعيارين أساسيين متداخلين

أولهما: رؤية كل نظرية إخراجية وموقفها الجمالى من جسد الممثل إبداعيًا.

ثانيهما: رؤية المجتمع، الذى تتخلق فيه هذه النظرية وينتمى إليه هذا الممثل، وما تحمله هذه الرؤية من منظور فلسفى لجسد الممثل.

هذا هو حجر الزاوية، الممثل (الإنسان) فى مواجهة الكلمة (النص)، الحركة فى مواجهة الجمود، الجسد المتوهج فى مواجهة الفكرة المجمدة فى ألفاظ.

ونتيجة للتقسيم السابق يخلص إلى أن الممثل فى مسرحنا مجرد بوق للكلمة أكثر من محاور لها.

إن المسرح فى رأية تجاسر على البقاء وجرأة على اقتحام المجهول بهدف تحويلة إلى معلوم، وجسد الممثل هو الصورة المادية لعقلة، يتحرر العقل فيفجر كل عطاء الجسد، وإذا انغلق هذا العقل.. ضاع الجسد والعقل والمسرح والمجتمع معا.

تيّاتشانج: أمريكا.

يرى الباحث أن الجسد فى الحركة المسرحية الهندية يعتبر وعاءً مقدسًا يجرى من خلاله التعبير الدرامى، وهو همزة الوصل بين الإنسان والله.

وفى المسرح الهندى كان على الممثلين أن يمتلكوا زمام أجسادهم ويسيطروا عليها سيطرة كاملة، أما فى المسرح اليونانى القديم فكان الجسد يستخدم فى أوضاع تشبه أوضاع التماثيل أكثر منها أوضاعًا مسرحية تعبيرية.

كما يستعرض الباحث فى لمحات سريعة تطور مسرح النو والكابوكى فى اليابان مع سرد خصائصهما الفنية والفكرية حتى يصل إلى نتيجة فكرية مفادها أن «الجسد مركبة رمزية تبحث عن المعرفة العليا السامية».

مفيد الحوامدة: الأردن.

يؤكد الباحث أن إرشادات هاملت للفرقة التمثيلية أقرب إلى منهج العمل التمثيلى الإبداعى التعبيرى، ومفادها أن يلقى الممثل العبارة كأنها تقفز خفة على لسانة، ألا يتشدق بها كما يفعل معظم الممثلين، ألا ينشر الهواء نشرًا بيديه، بل علية أن يترفق فى القول.

وهو يرى أن الإليزابيثيين رتبوا مكونات الوجود الإنسانى على النحو الآتى.. الروح، العقل، النفس والجسد وهو ما يعنى عندهم وضع الجسد فى أسفل الترتيب.

«مفهوم الجسد فى مسرح شيكسبير»

«مع التركيز على مسرحية هاملت»

الجسد عند شيكسبير هو هيكل الروح، لذا فإن مهمة كل إنسان صون هذا الجسد وحمايته من الخطيئة والسقوط فى المحرمات.

يكمن أحد مفاهيم الجسد فى هاملت شيكسبير أنه مصدر للشهوات ومنبع للغريزة الجنسية والانحراف الأخلاقى.

كان الجسد أيام شيكسبير موضوعًا للكلمة المسرحية أما اليوم فهو موضوع الفعل المسرحي نفسه.

لقد ناقش الباحث الجسد الإنسانى كأداة للتطهر الأخلاقى، وليس كوسيط جمالى تعبيرى مسرحى، وعمومًا ابتعد به تمامًا عن موضوع ندوات المهرجان التجريبى

شريف الخازندار: لبنان

يقدم الباحث هنا استعراضًا متنوعًا لعملة كمدير لدار ثقافات العالم فى باريس حيث يستضيف العديد من فرق المسرح العالمية، ويسرد فى سطحية بالغة نوعية وطبيعة كل فرقة، ولم يدرس تقنيات جسد الممثل أو إمكانياته التعبيرية الإبداعية.

خاتمة:

لقد تنوعت الأفكار النقدية النظرية تنوعًا خصبًا لامعًا، بسبب تنوع الباحثين بأفكارهم وثقافاتهم، فجاءت هذه الأفكار رصيدًا نظريا خصبًا يمكن أن يتأسس عليه إبداع جماليات الجسد فى المستقبل. ■

مجدى فرج

العالم شجرة دائمة الاخضرار

قا إن ما يبنى بشكل عظيم يوسع جلدة العالم لأنه يوفر له مادة خياله الخلاق.. لأن الرائع والمريع، العظيم والهائل يثير رعبا وقلقًا، إنه يضعنا فجأة خارج كل عاداتنا التى غذّت شعورنا بالطمأنينة ومنحتنا، سلامنا الساذج.. يعيدنا إلى لحظة البدء، ويضعنا دفعة واحدة خارج كل التعاريف والتحديات، ويفرض علينا أن نخترع لغة جديدة لنصفه بها ولذلك لا نملك إلا أن نصرخ أمامه عظيم، رائع، مدهش! لماذا؟ لأنه يعلمنا ما لم نعلم ويغمرنا بمتعة الجهل والعلم معا ويمنحنا هذا الشعور الرهيب مجددًا، بحرية مفقودة لم نكن نشعر بافتقادها قبل مداهمة الروعة لوعينا السادر. إن شجرة الحياة التى تخضر أبدا بلبع اخضرارها من كون الإنسان يملك حريته تجاه هذا العالم ويعيد بناءه، يسمى الأشياء ويحدد علاقات الوعى بها كما يشيد التواضعات والخطابات. (١) نعم يا أصدقائى كان من البدهى تفكيك وتكسير هذا العالم المهترئ الرث الأبله الساذج، والشوق لوجود قتلة ملائكيين أصبح ضرورة تحديدًا لهذا العالم المضطرب الذى له قوانينه وعوالمه (الأدب) كان لابد من فعل التفجير والقطيعة مع الكتابات التقليدية، محو الماضى والتحليق عاليًا بعيدًا. عن دخان الحريق والغبار المتصاعد منه أصبح حتميا لتكون الرؤية واضحة والأسلوب جديدًا. ولنبدأ بفعل الحريق/ الهدم/ التفجير. (محسن أبو الذهب/ الفنان) فى نص أشياء مشطورة، أشياء محترقة.

(لمح أبو الذهب) عيونا شيطانية تأمره بالتنفيذ قفز من مكانه... تناول عصا.. ألقى بحمل السنين فوق رأس الولد: اضرب.. اضرب يا (أبو الذهب)... لا تتوقف ليت الموت يدركه هو والجميع.. مخبولون.. مخبولون.. يقولون إنهم عقلاء.. عالم فشنك.. اختل النظام فيه.. لم يعد هناك من يحتفظ بتوازن... فى الحجرة المجاورة يرتع الشيطان.. ويلعب لحم مربوب ينز بالجوع والعطش والإسكافى يلعب بالمطرقة والسندان ترقص على دقاته عفاريت الدنيا.. والحذاء لا يخلص من صنعه أبدًا جدران الدنيا تمرح.. فى كل ذيل قطعة نار... النار ستمرح فى البيت.. ملعونة الجدة والأب والولد... ضرباته تهوى فوق الجميع: ثأرى سآخذه بيدى من الدنيا كلها.. تعالى الصراخ.. ملأ البيت والشارع.. بيده تمتد إلى موقد الغاز العظيم.. سيحمله ويسير به آلاف السنين.. يحاصر مخلوقات الحجرة المجاورة وكل حجرات الدنيا.. اقترب من الباب المفتوح.. ألقى بالموقد المشتعل فى جوف الحجرة.. اللحم يئن الصرخات تتعالى أحكم غلق الباب عليهم.. تهافت الجميع على الخروج بلا جدوى.. عروق الخشب المشتعل تطقطق... الدخان ينتشر.. الأصوات تخفت ابتسم أبو الذهب فى راحة عميقة، تمت (فليمت الحذاء الذى لم ينته من صنعه أبدًا... ولتمت المطرقة والسندان.. وليمت كل شيء فى دنيا الخبل هذه (٢) كما قلنا فعل الدمار الذى قام به أبو الذهب/ الفنان فعلا ملحًا فمحو الماضى إرهاصًا بمستقبل مولود فشهوة الدمار شهوة خالقة.

* (تدمير الشكل/ المضمون)

هدم العالم القصصى القديم يستدعى بالضرورة شكلا جديدًا للقص وهذا الشكل الجديد يتكون له ديناميته الخاصة والقدرة

الإشارات والتنبيهات

الجبارة المرنة على استيعاب معطيات العالم فى ظل المتغيرات المستمرة. رغم المكاسب على مستوى الشكل/ المضمون فى المجموعات القصصية السابقة، من سقوط للأنساق التقليدية وإطلاق حرية المخيلة الفانتازية إلى أبعد الحدود، واشتباك العوالم الداخلية والخارجية، إلا أن هذه المكاسب الرائعة أصبحت تحتاج إلى تجديد وإعادة بناء فى ظل المرحلة الجديدة (حماصة وقهقهات الحمير الذكية و نصوص أخرى نشرت خارج هذه المجموعة) ظهر عامل جديد هو: التناص، والانطلاق من متكأ واحد للنص وليس عدة متكآت كما فى النصوص السابقة، لقد غدا العالم أضيق واللغة فى غاية التكثيف والشاعرية تكاد تكون صوفية تماما لولا انغرازها بعمق فى صلب العلاقات البشرية واليومى، والمبتذل والمهمل والثانوى واللامألوف، بالإضافة إلى الطيران بعيداً فى بعض النصوص عن هذا العالم، أى العلاقة الأزلية والخاصة جدا بين الفنان والكون وفعل الكتابة وأسئلته الميتافيزيقية أى أنها تمسك بطرفى المعادلة

* رأسى يميل، يغادرنى، يفر، يمرح فى غابات استوائية يركب نهر الأمازون يعود مع دقات طبول الزنج فوق الأفيال ....

....

ـ يجب أن اكتب لها لكن ما الذى أكتبه... هل يقوى الهشيم على العودة إلى الطريق؟.........................

....

ـ فى آخر الليل مددت يدى لاقرأ «الغربة» شوهاء الصلبان والثلج المقبض كالأكفان غطى أشجار السرو المكتئبة»(٣).

نقرأ فى صلب نص «رقصات مرحة لبغال البلدية، محاكمة سريعة لسرحان فى سجنه.. سلطات الأمن وضعت ٦ حراس مع سرحان فى زنزانته، انتشرت الدوريات المسلحة حول السجن وممراته.........................

.... مات أحمد البكار مناضل ٥٦... أمسك به.. الملعون.. أفرجوا عن جثمانه لما عرفوا النهاية قريبة... انتهى النضال(٤).

يقول بارت: الشكل فضيحة، إذا كان رائعاً فإنه يبدو متجاوزاً وإذا كان فوضوياً يكون لا اجتماعياً وإذا كان خاصاً بالنسبة للزمن أو الناس وبأى طريقة فإنه يكون عزلة. فالأسلوب هو شيء للكاتب هو روعته وسجنه(٥) هذا الشكل المتجاوز دائماً لكل الأشكال حتى المنبثق عنها كان متوقعًا أن يحمل مضامين بعيدة مغرقة فى الذاتية والشطحات الجامحة المنعزلة عن كل شيء والمغتربة حتى عن ذاتها، لكن ما حدث هو غير ذلك فالشكل عند «حافظ رجب» يبدو سريالى، فانتازى، عبثى. إلى آخر هذه المسميات التى اتفق معها جميعا وأقول صوفى، مكثف، شاعرى. مع ذلك لا يوجد انحلال أو تفسخ ولا تجاهل للعالم الآن فهى كتابة اللحم والدم. ناهيك على تشبعها بكل ما هو واقعى بشرى متجذر فى علاقات الناس فشخصيات «رجب» (حماصة، رشاد الفكانى، محمد على عيسى بائع جلد الساعات، بائع متجول، بائع الجرائد زبائن قهوة فانجلى، سكان غربال) وكان من الممكن الاستغناء عن كل هذه القائمة

ـ فالمنبع ـ هناك واضح وجلى بشكل لاذع.

ـ سودانى بالفرسكا... المحمص... فستاش(٦).

* (حرق الزمان/ المكان).

المعركة الآن مع الزمان/ المكان أصبحت سهلة لاسيما بعد مراحل التدمير السابقة.

.. دقت فى داخلى... دقات الزمن.

اليوم: عيد ميلادى... بحساب تراكم السنين...

ملعون أنا.

الساعة السادسة بعد الستين.

غادرت علبة سجائرى... ألقيت بجناحى الرحلة الملغاة على أرض القهوة.

ـ الساعة الثالثة والنصف بعد الستين.

أراد أن يدفعنى من علبة سجائرى... يعلقنى فى صارى المركب المارة(٧).

صار سجين بيته (محسن أبو الدهب) بهجت رئيسه المطيع آلة لينة خاضعة لكل الآمرين فقط يضعون الزيت فتتحرك العجلات طيعة... نشاط مستعر قائد الساعة الميقاتية وحاميها.. زيادة على أعباء السكرتارية... يهرول الشعب نحوه سيد الوقت والزمان والمكان.(٨) ....

....

.... يا عبد هذا المكان وكل مكان غادر مكان عبوديتك ... جريت للمرة الثالثة إلى قهوة «محمود الطويل» زغلول هناك يحرس أمى وحبوبى المحمصة الملتاثة العقل داخل بطن (البنيكة) الملتهبة من دخان شمس المحطة المنقوع فى الزيت المغلى.

ـ غرقت الساعات فى البحر يا باعة يا فقراء غادروا المضيق.(٩) ....

....

ـ منذ أيام والثقب يتسع.. يثقل قلبى المثقوب.. حنين إلى عالم ما وراء هذه السدود... ما وراء المسلة.. ما وراء شارع صفية زغلول.. ما وراء بحر الميناء الشرقى وطابية قايتباى ورأس آلاف العلب.

الإشارات والتنبيهات

ـ عندما أعود إلى شمس الدنيا الواسعة سأدفع ثمن الخروج.(١٠)

هنا لا فرق بين الزمان و المكان نسبيان هما، لذا محكوم عليهما بالتلاشى والتحول إلى خيالات على جدران النصوص. لكن ما السبب فى تلاشى الزمان/ المكان.. هل هما رمزا ن للأوامر التقليدية التى تقيد عقول الناس وبالتالى واتساقًا مع رؤية الكاتب أرى تجاهلهما أم أن هذا التبرير ضعيف واهى. سأفترض شيئًا آخر وهو أن الزمان/ المكان لدى «حافظ رجب» فى حالة (حياد) لأنهما ارهاصًا وهاجسًا انسانيًا لفكرة الموت وأعمال هذا الكاتب (تحيد فكرة الموت) وتتعامل معها بعفوية ـ كأى فعل عادى ـ احتساء القهوة مثلا... الاستلقاء فى الشارع وتأمل النجوم الباهتة.. ركوب السيارة... الحديث العابر مع الأصدقاء...أتحدث مع مجدى عن معرضى القادم.. قلت لمجدى: نحن نحتسى القهوة. حدثنى عن فريدة... زحف الاكتئاب على الوجه ـ إنها.. إنها ماتت(١١)

ـ ماذا سأفعل إن بدا الحفلة ولم يدفع... سأعلق جسدى فوق واجهة سينما ستراند وأدق الرأس بحجر(١٢) ....

....

.... عاد مصطفى البقال وتناول جثتى المعلقة من فوق الحبل بعملته(١٣) ....

....

بنت اختى بدرية لحقت بأبيها فى ... المستشفى... أدخلت عود ملوخية فى الرحم.... صرخت قطعة اللحم الساقطة غاضبة.. كادت تموت.(١٤)

ـ فى الليل الغويط.. بعد أن عاد آكل الأفيون.. من الخارج وامتطى الكنبة وتدثر، بالغطاء... وعلاشخيره... قام ابن العجوز... من فراشه وتناول السكين.. ومريها... على عنق الرجل... حتى فصل رأسه عن باقى جسده وعاد إلى فراشه هادئًا .. ونام(١٥) ....

....

(أبو الدهب) شعر أنه مات.. رغم أنه يفكر كثيرًا ويتكلم قليلا... هل من الممكن أن يشيعوا جنازة نصف ميت إلى المقابر... ليلحق.. بالأموات هناك.. وعندما يحضر الملائكة.. لكى يوقظوه... يجدونه مستيقظا فى انتظارهم.(١٦) (اللذائذ/ الجسد/ تحرر) . المتمرد سيظل متمردًا مدمرًا (خالقًا) للنهاية، حتى لو صمت لفترة ما، ولنبدأ من نقطة الوصول لنقطة البدء/ الوصول/ الختام/ النهاية، هى مسميات من عندي/ لا تعنى شيئًا عند «حافظ رجب» فهو فى بداية مستمرة/ مرجل/ فى حالة غليان دائم/ بركان الجسد/ اللذائذ/ الغرائز/ كلمات تثير مجموعة إشكاليات. لكن ما الحيلة... لقد دخل أبطال «حافظ رجب» أرض المعركة.

نفث الليل رغباته السرية الدفينة... نهض الحوذى (فتحى عبد الراضى خلف الله) برز عضوه منتفضًا... أزاح الليل جانبًا.. دخل فى الترنح ساق تردده أمامه «ابنتها واشتهيها. ماذا يمنع... أخذت من أمها ما يكفينى. سأضاجعها هى وأمها ... لو كانت سعاد غاضبة لا يهمنى أحد.. حتى خالقى وخالقها وخالق الجن والانس كلهم.(١٧)

(فتحى عبد الراضى خلف الله) يحاول أن يودى طقسًا شيطانيًا محرمًا، فهو يريد مضاجعة بنت زوجته هو يعرف مسبقًا أن هناك سلطة. زوجته/ المجتمع تمنعه من التحرر الغريزى والتعدى على (التابو).

سأضاجعها هى وأمها.. لو كانت سعاد غاضبة لا يهمنى أحد.. حتى خالقى وخالقها وخالق الجن والأنس كلهم.

رغم ذلك يحاول، فالتجربة مؤلمة/ محيرة/ كلها دناءة وقتامة وجنون..........

....

(حسن) الذى لا يحصل على أجازة ابدًا حتى فى أيام الجمع.. تجرع أمس المسكر.. صار طينة، ذهب إلى بيته.. طرق الباب.. دخل..

احتضن زوجته المريضة.

قال :

يجب أن أضاجعك... يجب أن يحدث هذا الأن قبل أن افيق والا لا فائدة.

قالت:

ـ انت ح تضرنى يا حسن.

لم يأبه بكلامها.. فتك بها.. نزفت.. حملوها إلى المستشفى.(١٨) هنا اللذة المتعلقة بانتهاك الممنوعات الجنسية تبدأ بالتوحش والعنف والسادية، الفارق هنا أنها لذة هدفها (الخلاص) «فحسن» هذا الثور الصبور الذى لا يحصل على أجازة فى أيام الجمع. ينفجر فجأة كمردود طبيعى لما يحدث له (حتى لو أوقع فعل الاذى على زوجته) مضطهد هو مقموع من الخارج. تجرع أمس المسكر صار طينة.

(حسن) يعرف أن العقل أداة للقسر.. أداة كبح للغرائز/ فكان يجب أولا إلغاؤه كى يرى النور الذى يمتد لا متناهيًا حتى أطراف العالم.

....

لكنه رآه: خرج من أحشائها يحمل سروالها.. يصق فى داخلك أول بصقاته... يتعلم فى جسدك وأنت وحدك

بطردك. منذ أول اليوم حتى نهاية الليل/ الصمت مع الجدران الموحشة يأتى بالخبل، شكله بشع هرم هو، وهو يعود إلى مأواهم فى آخر الليل وهذا مراهق رقيق فى شكل فتاة يقتحم عرينه.. قبلتيه... فقبلك امتدت يداك إليه عانقتيه.. تذوق طعم تجربته الأولى معك وهو يرتعد يجب أن أعثر على الماء اللزج المكسوب فى إناء الحرام تحت طيات ملابسك دليلى لكى أفترس... امتدتا فى جسدها... فى المتاهات الخفية... تبحث عن شكوكه.. امتدتا فى أدق مكان.. تأوهت من الالم.. مفترس هو: كل شىء ضاع انتهى، الأمر: الخبل يربض فى قاع الطريق يبحث عن اللزوجة ليرى شكل من ستنجبه.(١٩) ما يحدث ليس فعل جلس بل محاولة للتطهير من فعل جلس انتهى، تظهر فيه مناقضة واضحة للعقل وتنطلق من منطقة تشعرنا بالبراءة والفجور لعدم وجود قيمة مضفاة اجتماعياً على فعل التطهير، مع ذلك فهو فعل مستمر وحركة متعالية (داخليًا) على الأقل لتحرير الجسد.

(ختام/ بدء)

فى كل ساعة يولد نبى ويبكى نبى ويموت نبى من ضرب الهراوات.. حضر إلى رجل فوق وجهه قناع قال لى: كم تساوى أنت؟

قلت: أساويك على الاقل

قال: كم ثمنك؟ ليس معك ما يكفى لتبتاعنى!

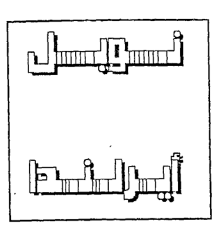
قال: من أنت؟

قلت: لم أخسر نفسى حتى الآن...(٢٠) : ■

أحمد على الشريف

هوامش

(١) مجلة العرب والفكر العالمى العدد الحادى عشر صيف ١٩٩٠.
(٢) أشياء مشطورة أشياء محترقة. من مجموعة (حماصة وقهقهات الحمير الذكية) كتاب الأربعائيون ١٩٩٢.
(٣) عبور جسر الاختناق/ المجموعة نفسها.
(٤) رقصات مرحة لبغال البلدية ـ مجلة القاهرة، أكتوبر ١٩٩٢ـ عدد ١٦٧.
(٥) درجة الصفر للكتابة (رولان بارت) ت محمد برادة ـ دار توبقال ١٩٨١.
(٦) حديث بائع مكسور القلب. من مجموعة الكرة ورأس الرجل التى أعيد طبعها مؤخرًا عن دار المستقبل العربى.
(٧) كبرياء الرجل المحظوظ. من مجموعة (حماصة وقهقهات الحمير الذكية)ـ كتاب الأربعائيون ١٩٩٢.
(٨) أشياء مشطورة أشياء محترقة. المجموعة نفسها نفسها.
(٩) مخلوقات أوراق الحظ المكسور.. المجموعة نفسها.
(١٠) مخلوقات أوراق الحظ المكسور.. المجموعة نفسها.
(١١) عبور جسر الاختناق.. المجموعة نفسها.
(١٢) جلد بائع جلد الساعات.. المجموعة نفسها.
(١٣) كبرياء الرجل المحظوظ. المجموعة نفسها.
(١٤) مخلوقات أوراق الحظ المكسور: المجموعة نفسها.
(١٥) غربال .. المجموعة نفسها.
(١٦) أشياء مشطورة أشياء محترقة. المجموعة نفسها.
(١٧) نفثات الليل السرية ـ القصة ٩٤ الكتاب الثانى ـ ١٩٩٤/٢.
(١٨) أشياء مشطورة أشياء محترقة (مجموعة حماصة وقهقهات الحمير الذكية).
(١٩) البحث عن ماء اللذة اللزج ـ مجلة (القاهرة) يونية ١٩٤ ـ عدد ١٩٨.
(٢٠) عبور جسر الاختناق من مجموعة (حماصة وقهقهات الحمير الذكية) كتاب الأربعائيون ١٩٩٢.



شيموس هينى: وعشنا طويلا فى ديار التمنى!

فما إن يسمع الناس الخبر، حتى يخرجوا إلى الشوارع فيملأوها بالفرحة، ويتبادل الباقون فى البيوت التهانى عبر خطوط الهاتف، وسرعان ما تخبو حدة الخلافات السياسية، والفكرية، ويتوحد الوطن على كلمة واحدة: مبروك.. لقد فزنا بكأس فى الأدب.. فاز واحد منا بجائزة نوبل.

تكرر هذا المشهد مساء ليلة الخامس من أكتوبر الماضى فى شوارع مدينة بلفاست الأيرلندية، وفى دبلن، وفى كل القرى والمدن الصغيرة، خاصة موسباون التى تقع على مسافة ٥٠ كم شمالا من بلفاست، لأن إبنها الشاعر شيموس هينى قد حصل على جائزة نوبل فى الأدب.

لقد أصبحت هذه الجائزة بالفعل بمثابة جائزة قومية، تجعل أبناء الوطن الذين يفوز أحدهم بها فى الأدب فى حالة فرح وطنى عام. ولعلنا نذكر ما أثاره فوز نجيب محفوظ منذ سبع سنوات فى كل

الشوارع والمدن والبيوت العربية. وهذه السمة تبدو مجسمة فى فرع الأدب، مقارنة بالفرحة التى تنتاب الناس إذا فاز بها شخص فى أى من الفروع الأخرى كالسلام والاقتصاد والفيزياء والطب والكيمياء.

وليس السبب بالطبع هو القيمة المالية التى يحصل عليها الفائز، والتى تزداد قيمتها عاما وراء آخر بشكل ملحوظ فإن شيموس هينى سيحصل على ٧,٢ مليون كورون سويدى، أى ١,١ مليون دولار. ولكن فرحة الناس بالجائزة تعنى أن الأدب، ضمير الشعوب، فى بلادهم سوف يكون مثار حديث العالم، وأن القراء سيتهافتون حتما على قراءة هذا الإبداع سواء الروائى أو الشعرى

وعقب فوز هينى بالجائزة، ظهرت الرئيسة الأيرلندية مارى روبنسون على شاشة التليفزيون لتهنئ الشاعر والأيرلنديين، ثم ظهر رئيس الوزراء جون بروتون، وكان من المفروض أن يتوجها إلى بيت الشاعر لتهنئته، لكن هينى كان قد اختفى فى اليونان، الذى يذهب اليه دوما، وهو البلد الذى استوحى منه أغلب الشعراء المعاصرين الفائزين بنوبل إبداعهم، وموضوعاتهم، مثل يوسف برودسكى (١٩٨٧)، وديريك والكوت (١٩٩٢). وكذلك الشاعر الايرلندى ويليام بطلر ييتس الذى فاز بجائزة نوبل عام ١٩٢٣.

مدينة موسباون الأيرلندية إذن هى أكثر المناطق سعادة هذه الأيام، ففيها ولد ابنها شيموس فى الثالث عشر من أبريل عام ١٩٣٩. والتى نشأ بها ويقول عنها: «كنت أعيش فى مكان مثالى، رغم أنه واقع تحت السيطرة البريطانية. وبين إغراء التجربة التلقائية، بين المبانى والمستنقعات، أقيمت المبانى التى تمت كسوتها بالأخشاب وراء أبصارنا، أما المستنقع فكان ضحلا وخطرًا لامكان فيه للأطفال».

ومن أديم هذه الأرض تغذى الشاعر، ومن أفقها استوحى فيما بعد قصائده، رغم أنه رحل عنه فى سن مبكرة كى يتوجه إلى بلفاست ليتعلم اللغة الإنجليزية، ويلتحق بجامعة كوينز ورغم ابتعاده عن مدينته الصغيرة، فإنه ظل يتنسم عبيرها.

النكهة الباردة لتراب البطاطس

والوحل والطقطقة

الفحم المندى، والأغصان المقطوعة الحواف

عبرها تعيش الجذور يقظة فى الرأس

ترك شيموس مدينته الصغيرة عام ١٩٥١، وجاء إلى بلفاست بعقيدته الكاثوليكية، وبقى فيها حتى عام ١٩٥٧، حيث رحل إلى لندن ليدرس بجامعتها وبعد أن تزوج وأنجب ابنه الوحيد مايكل، استقر فى جنوب أيرلندا بمدينة آشفور، والتى ظل بها حتى قرر الاستقرار فى دبلن عام ١٩٧٦.

وبالنظر إلى الشاعر، وإبداعه، فسوف نرى أن هناك تقاربا بينه، وبين زملائه الشعراء الحاصلين عليها منذ عام ١٩٨٧، وحتى الآن وهم برودسكى (أمريكى من أصل روسى) ثم المكسيكى أوكتافيوباث (١٩٩٠) والترينيدادى ديرك والكوت. حيث يغلب إبداعهم الشعرى على النثرى وذلك باستثناء باث الذى كتب كثيرًا فى النقد، والمقالات السياسية.

والغريب أن صداقة وطيدة تربط بين برودسكى ووالكوت وهينى، ولذا حرصت وسائل الإعلام على تتبع برودسكى أينما يكون لمعرفة وجهة نظره فى الشاعر الفائز، ففى عام ١٩٩٢ قال إن والكوت هو أهم شاعر فى العالم، ثم كرر التعبير وهو فى إيطاليا أخيرا حين سأله المحرر الادبى لجريدة «لاريبلوكا - الجمهورية - فردد: «إنه كاتب فذ، إنه أحسن شاعر يقرض باللغة الإنجليزية منذ الحرب العالمية الثانية». ومثلما قال إن والكوت صديقه، قال عن هينى، ويبدو أن الشاعر الروسى كان أكثر اتصالا وتعمقا بإبداع هينى، فقال عنه كلاما كثيرًا جاء فيه - انظر الجريدة فى ٦ أكتوبر الماضى - «فى شعره نجد خطابات كثيرة يطرحها، ويمكن مناقشتها، ونستطيع أن نقول إنه من الشعراء المحافظين، حيث يهتم بالشكل، وصياغة القصيدة، من ناحية أخرى فهو صعب، هو يمثل نوعًا من المشاعر المكثفة. وغالبا ما يكون قريبا أكثر من القارئ الأيرلندى لصعوبة وتفرد ألفاظه، وعلىّ أن أعيد قراءة القصيدة كى أغوص فيها أكثر.

وقد جمع بين الثلاثة اتجاههم إلى الأسطورة اليونانية، والثقافة الإغريقية لاستلهام أجوائها. ومزجها بروح العصر. وقد فعل والكوت ذلك كثيرًا خاصة فى مسرحيته الشعرية «أميروس» المستوحاة من أوديسا هوميروس، وبدا ذلك أيضا فى قصائد برودسكى ودواوينه مثل «أورانيا» وغيرها. كما بدا فى أعمال هينى، خاصة الأخيرة، فى ديوانه الشعرى «الشفاء فى طروادة» ثم فى المسرحيات التى ترجمها شعرًا لسوفوكليس.

ومنذ ديوانه الأول «موت رجل يؤمن بالمذهب الطبيعى» عام ١٩٦١، وحتى آخر كتاب نثرى له نشر قبل شهور تحت عنوان «إنصاف الشعر» وهينى يبدو وفيًا للشعر فى المقام الأول، حتى كتبه النثرية. من بين دواوينه «باب إلى الظلام» عام ١٩٦٨، و«نهاية الشتاء» ١٩٦٩، و«شمال» ١٩٧٥، و«رؤية الأشياء» عام ١٩٩١، ومن كتبه النثرية التى جمع مقالاته المتنوعة، هناك «محطة

جزيرة، عام ١٩٨٤، «وحكم اللسان» ١٩٨٨.

وفى قصائد الشاعر تبدو مدى صعوبة ترجمتها إلى لغات أخرى. وهى قصائد قصيرة بشكل عام نلتقط من بعضها:

عشنا طويلا فى عمق ديار التمنى

تحت سحب الرضوخ العالية المتراكمة

ويقول فى قصيدة أخرى:

كطفل، لم يستطيعوا تقييدى جيدا

رغم كل المضخات والصنابير والطواحين

وفى شعر «هينى» تحس أنه واقع فى صراع بين الجذرية الإنسانية ـ وبين الميراث الدينى، ولذا فإن الشاعر يتجه إلى الأسطورية، ويبدو هذا واضحا فى ديوانه «شمال» حيث يستلهم شخصيتى «هرقل» و«أنطى» حيث يتحدث عن التعصب الاجتماعى الأسود، ويدعو إلى تزاوج ديالكتيكى بين الأطراف المتصارعة. وقد أراد الشاعر ألا يبتعد كثيرا عن مناطق الصراع، خاصة فى وطنه، ويرى أن هرقل يمثل ارتفاع كل المقاومة، والقوى السوداء، التى تولد الإرهاب فى داخلنا، أما أنطى فيصوره كرجل عانق الأرض وارتبط بها.

وفى كتابه «محطة جزيرة» يبدو تأثير الشاعر دانتى عليه. فهو شخص يتأمل الأشياء فى أعماقها. والتأمل مرتبط بالسكون، فمن يتكلم لايستطيع أن يدقق فى الأشياء وحوله، ولاشك أن التأمل فى حد ذاته نشاط مهم للمساهمة فى حركة التاريخ.

ولذا فإن من مفردات لغة الشاعر أن نلاحظ جثة تخرج من مقبرتها، أو همس يدور فى الأغوار، أو هبة من شخص نفق لتوه، وهى مفردات أقرب إلى ما كان يردده ييتس، ليس فقط لأن هينى متأثر به، بل لأنها طبيعة مفردات المنطقة الجغرافية، وصراعاتها الاجتماعية.

مشى آلاف الأميال.

كى يشرب كالسمكة.

وربما لهذا يطلق الشاعر على نفسه اسم «فنان متلصص».. فهو يتطلع إلى ما حوله.

ولاشك أن هينى كشاعر أيرلندى مرتبط بظاهرة العنف فى بلاده، فقد ورث هذا العنف، والتمزق بين أيرلندا الشمالية والجنوبية، وقد اعتنى شاعرنا كأيرلندى كاثوليكى بما يحدث، مصراً على تجنب الأطر التقليدية لذلك الصراع، حيث يرى أن عزوف طرفى الصراع عن الكلام ـ كما جاء فى جريدة الحياة فى ٦ أكتوبر الماضى ـ حتى على المظالم الصريحة، قد لعب دوراً مهما فى تفجير الوضع، إلا أنه يعارض فى الوقت نفسه انهزامية الكاثوليك. كما جاء فى مطلع قصيدة له:

عشنا طويلا فى ديار التمنى

تحت سحب الرضوخ العالية المتراكمة.

ويهتم الشاعر بكتابة القصص الشعرية القصيرة التى تضم حواديت، مثلما حدث فى ديوانه الأول حيث يقول فى قصيدة عن الأرض:

تحت نافذة تنطلق صرخات

من الجاروف الذى يغوص فى أرض الحصاة

أبى الذى يحفر. أنظر إليه..

يتحرك عبق الأرض البارد، ويقرقر

من التراب الندى، الشقوق الصغيرة للنصل

عبر الجذور الحية التى تتوقظ فى رأسى

ولكن ليس لدىّ جاروف لتكملة أعمال هؤلاء البشر ■

محمود قاسم

أمريكا

هل يشكل المعدمون التنمية؟

قا يتم دعوتى ـ غالبا ـ كأفريقى يعيش فى الولايات المتحدة الأمريكية للحديث عما يسمى بتناقض المجتمعات التى لا تجد ما يكفيها من الغذاء ولا تكف عن الزيادة السكنية المزعجة. وتبدو التساؤلات بسيطة مما يستدعى حلولا بسيطة، لماذا تجرف وتحرق الزراعات كتكتيك؟ متى ينظر لتدمير الغابات كعمل حيوى؟ لماذا يعتبر قتل الحيوانات انحرافا فى المدى الحيوى؟ إن تفسير هذه المعضلات سوف يصبح يسيرا إذا عرفنا التفسير الذى يقدم لشخص بلا منزل عن شخص آخر يمتلك منزلا رائعا بنيويورك ويحتاج إلى مزرعة فى وايلنج أو شاليه على شاطئ البحر فى بالم والواقع أن البشر المنغمسون فى الخطوط الأولى من جبهة الصراع بين ندرة الموارد والبيئة لم يُتح لهم ـ أبدًا ـ رؤية الصورة فى شموليتها وعلى الرغم من ذلك فالمطلوب منهم الفهم والتضحية من أجل أسباب تبدو بعيدة ومجردة.

الإشارات والتنبيهات

ولكونى عشت أغلب حياتى فى وطن نام وصغير فقد شاهدت بدايات تغير علاقة شعبى بالأرض والبيئة فقد عشنا مباشرة أسفل الصحراء الأفريقية ولكن فى منطقة مخضرة كانت قادرة دائما على العطاء وقد عاش شعبى الآف السنين على خطوط السفانا الموزعة بين أنهار السنجال وجامبيا وكسانس، هذه الأنهار التى تتدفق غربا من مرتفعات (فيوتاجالون) فى جوانا إلى المحيط الأطلنطى إنهم لم يعانوا من الجفاف أبدًا فالأرض من حولهم كانت معطاء وخضراء - حتى فى فصل الجفاف عندما تتوقف الأمطار ظلوا منتعشين ولم يشعروا أن مصادرهم سوف تتخلى عنهم ولكن ولسوء الحظ تغيرت الأشياء منذ الغزوة الاستعمارية فقد احتلت بلاد غرب أفريقيا من بداية سنة ١٨٠٠ إلى سنة ١٩٥٠ وأدارها البريطانيون والفرنسيون والبرتغاليون فى عملية أوروبية تحت دعوى أن الأفارقة لا يعرفون كيفية الحكم!! وإدارة مصادرهم وعندما مرت مائة وخمسون عاما من السيطرة الأوروبية كانت طبيعة الإنتاج والاستهلاك قد تغيرت بشكل قاطع فى هذه المنطقة.

كانت العائلات قد ألفت أن تجد ما يكفيها فى أماكن الزراعة والصيد الجيد وكان هذا النمط من إنتاج واستهلاك الغذاء لا يحتاج إلى علاقة بالمدن أو الحكومات.

والآن وفى ظل الحكومات القادمة على النمط الأوروبى تحركت البؤرة من الزراعة الدائمة إلى العمل لكسب أجر يومى فى المدن.

وعلى الرغم من ذلك فـ ٨٠٪ من سكان البلاد وغرب أفريقيا يتعيشون من الزراعة التى لا تفى إلا بحوالى الناتج القومى كما أن ٨٠٪ من المنتجات والخدمات من الزراعة التى تستورد يستهلكها أقل من ٥٪ من الأفارقة المتعلمين على النمط الأوروبى والذين يعيشون فى المدن للعمل بأجر مما أدى إلى هجرة الناس من الريف إلى المدن.

التحق أبى بهذا المسار عندما كان فى العشرين من عمره ولم تكن عائلته تحتاج الذهاب إلى المدينة للحصول على غذائها والحقيقة أنه عندما أراد بناء منزل لأبيه قام وأصدقاؤه بالذهاب إلى الغابة لقطع الأخشاب التى يحتاجونها وحفروا التربة لعمل الملاسى الذى يلصق الحوائط.

إن أول عهده بالمدينة كان عندما استدعته حكومة الاستعمار للعمل خلال الحرب العالمية الأولى مع كل الشبان المتاح استدعاؤهم من أجل كسب الحرب وتعرف فى العاصمة على آخريين من الأفارقة الذين سعوا لكسب عيشهم بأجر على النمط الأوروبى وبعدها مكث فى المدينة وهجر الريف وعندما ولدت أنا سنة ١٩٥٠ كان هو قد أصبح شخص أعمال ناجح ولم يكن كل المهاجرين للمدينة يتمتعون بالحظ نفسه فقد ظل أغلبهم عمالا بأجر لا يكاد يكفيهم للحياة كما أن الزراعات التى تركوها وراءهم اندثرت لأنه لم يعد هناك من يزرع.

لقد ظل الحال هكذا حتى نهاية سنة ١٩٧٠ عندما حصلت على أولى درجاتى العلمية من الجامعة ودفعت للتدريس فى مدرسة ريفية وكان واضحا لى أن كل شبان القرية يتركونها لمجرد انتهائهم من المرحلة الإعدادية وتظل عائلاتهم قابعة فى الريف دون مصدر دخل كاف لحياة مناسبة.

إنهم البشر الذين يحسبون كهدف الجماعات الحفاظ على البيئة أو تنظيم الأسرة هذه الجماعات المثقلة التى تشعر بالعظمة الكاذبة التى تؤكد أن أزمة الجوع فى أفريقيا سببها الزيادة السكانية أو الممارسات البيئية غير المسئولية بينما فى القرى الريفية التى لا تستخدم سوى كميات محدودة من الطاقة غير المستعادة مثل الكهرباء أو البترول تلك الطاقة التى تستهلك أغلبها فى المدن أن هؤلاء البشر الذين يحسبون كأهداف للسيطرة السكانية يعيش الفرد منهم بمتوسط عمر متوقع لا يزيد عن ٤٨ عاما.

ويمعدل وفيات أطفال ٣٧٪ هل من العدالة أن نسألهم بعد ذلك أن يندمجوا فى مشاريع تنظيم الأسرة؟

إن المستعمرين الأوائل عندما قرروا أنهم يعرفون ما هو الأفضل للأفارقة كان ذلك افتراض نبوءة العنصرية على قاعدة مؤداها أن الأفارقة جهلة وغير أسوياء.

واليوم فهم مازالوا يفكرون بالطريقة نفسها عندما ينظرون فى حل لأزمة الطاقة العالمية فالمخطط الغربى يأخذ على عاتقة البحث عن حلول دون اعتبار للشعوب الفقيرة والتغير الذى حدث لها.

إن الجهود المبذولة لوضع استراتيجيات تنظيم الممارسات البيئية يجب أن تتشكل من خلال الشعوب التى تأثرت حياتها وهذا لا يعنى دعوة كل فلاح فى جامبيا أو غيره فى الولايات المتحدة الأمريكية للمناقشة حول هذه المواضيع فى مؤتمر دولى ولكن يعنى أن هؤلاء الذين بلا صوت لأسباب اقتصادية واجتماعية تتجاهل كل شئ - عدا الأقوياء - يجب أن يُمثلوا ويُسمع صوتهم ونحن فى ذلك نأخذ كلمة يسوع الذى قال «طوبى للضعفاء»، وعندها سوف ندرك النموذج الذى يجب أن نتخذه، إن البيض الأقوياء فى مجتماعتهم الروحية خارجيًا وداخليًا يجب أن يتبنوا هذه الدعوة فى الطريق الجديد وفى رؤية ما يتعلق بالسكان والاستهلاك وكل الإشكاليات البيئية التى تعنى مشاركة الأقوياء فى صنع التغيير تجاه هؤلاء المعدمين.

إنه الدواء الناجع الوحيد لعلاج السيطرة والهيمنة والعنصرية. ■

مود يونجى
ت: علاء غنام

طبيعة القهر والملونين. النوع. الطبقة. وقداسة الهيمنة

قلم كاترين جيك/ أستاذ الدراسات الأفروأمريكية بجامعة ميرسير باكون جورجيا العنصرية عامل مؤثر فى كيفية التعامل مع المواضيع البيئية. إن الوضع الأمريكى تجاه الملونين وشعوب البلاد النامية - غالبا - ما يختلط بمفاهيم مواجهة المشكلة البيئية ويكمن الوضع الأمريكى فى أن شعوبا بالذات ليس لها قيمة كما أن رؤية العالم المتقدم - غالبا - لاتأخذ الشعوب صاحبة القضية فى اعتبارها وتبدأ تساؤلاتهم كالآتى: ماهو المفيد لنا؟ كيف نتدخل فى الحديث فى مكان ما؟ولا يطرح - أبدا - تساؤل مثل: كيف تتأثر الشعوب الفقيرة بذلك؟

إن حركة الأمريكيين عبر التاريخ تهدف دائما إلى إخضاع الطبيعة والهيمنة على المخلوقات التى يحسبون أنها أقل بشرية! كما أن البيض غالبا ما يتناسون أن الملونين ليسوا من عطايا الرب التى لهم الحق فى الهيمنة عليها، هذا ما يتناسونه - أو ربما لم يتعلموه أبداً.

إن فكرة القهر والهيمنة تجاه الملونين أصبحت هى المعيار فى أمثلة عديدة فالغربيون تاريخيا تبنوا فكرة: بما أنهم أصحاب التكنولوجيا المتقدمة فلهم الحق فى استغلال الأماكن الأخرى على الأرض لفائدتهم ومثلا الأوروبيون يلقون بمخلفاتهم (زبالتهم) إلى جامبيا باعتبارها أقل تحضرا ونظافة. والشعب هناك ليس لديه أدنى فكرة عما يحدث والواقع أنه إذا لم يكن هناك قيمة للبشر فلن يعطوا أى اعتبار للمشاكل البيئية التى تواجه البشرية، إن الزيادة لاتعد مشكلة لدينا كما فى بعض بلدان العالم الأخرى ونحن لا نفكر فيها بالطريقة نفسها إنهم لا يفكرون بإشراك الشعوب فى المناقشة بالذات أصحاب المشكلة فى العالم، إنه الأسلوب القديم نفسه، يحددون من الخارج ما هى المشكلة ويرسمون من الخارج التعامل معها ولا يسألون أصحابها مدى منطقتها لديهم! إن شعوب العالم والناس لاتهتم بمصطلحات مثل (زيادة الإنجاب) وكثرة المواليد ففى المقام الأول يأتى معدل الوفيات المرتفع بن المواليد مما يضطرهم لكثرة الإنجاب حتى تتسع العائلة وتساعد فى العمل والقيام بالأدوار اللازمة بسبب انزعاجهم من معدل - الوفيات العالى .

إن بعض مناقشتهم عن الزيادة السكانية تكمن فى شعورهم بالخوف والتهديد القادم من الجنوب الذى سيحد من ميزاتهم وربما يستولى على العالم كله تكمن العنصرية فى هذه الرؤية وهى لا ترجع لضيق العالم بسكانه بقدر ما ترجع إلى مفهوم : قد لا أكون قادرا على الحفاظ على مستوى معيشتى بالطريقة التى تعودت عليها .

. إن الرؤية التحليلية لزيادة الاستهلاك توضح أن شرائح الطبقة المتوسطة العليا هى التى تملك خيارات تشترى أولا تشترى ويستطيع دون أى إحساس بالتضامن مع الذين لا يملكون شراء أى شىء أن يخفضوا الاستهلاك، إن هذا تعتيم قد لا يناسب كل البشر، فهناك العديد من الفقراء الذين يجدون صعوبة فى الإستهلاك فهم بالكاد يأكلون أو لا يملكون المال ليتناولوا ثلاث وجبات يوميا فى بلدنا حيث نتهم بكثرة الاستهلاك إن المحور الجوهرى فى الجدل عن الإفراط فى الاستهلاك والسكان يكمن فى الآتى:

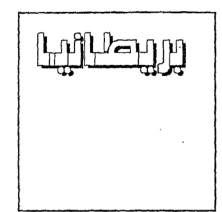
إن الرجل الأبيض فى سيطرته وهيمنته لا يرغب أن تمس طريقته فى الاستهلاك حتى لو تعارضت مع حزمة من الفقر وهم لا يهتمون بالدور الذى يلعبونه فى الحفاظ على فقرنا أو الأساليب المجتمعية الاقتصادية التى تجعل بعض الناس شديدى الفقر بينما الآخرون شديدو الثراء.

إنه من السهولة بمكان توجيه اللوم إلى الفقراء على فقرهم - عن - محاولة ترشيد وتقويم العادات الفردية الغربية فى الاستهلاك.

ان عمى بصيرة العنصرية والطبقية الواضح عند الأمريكى الأبيض الذى لا يرى الحقيقة بهذه الطريقة لن يساعد فى تخفيف الضغوط والعنف الذى يموج بين الفقراء. ‹

مود يونجى

ت: ع . غ



شهادة صادقة عن عصر الأكاذيب والفوضى ودراما القتل المستمر

فللمرة الثانية يحصل المخرج البوسنى المسلم أمير كوستوريتشا على جائزة مهرجان كان الكبرى، السعفة الذهبية، عن فيلمه التحفة «أندر جروند» -UN DERGROUND (أو تحت الأرض)، فقد سبق أن حصل عليها عن فيلمه «عندما كان أبى فى رحلة عمل» عام ١٩٨٥، أيضًا حصل على جائزة الإخراج فى كان ١٩٨٤ عن فيلم «زمن الغجر». وهكذا يحقق كوستوريتشا وهو بعد فى الأربعين من عمره، ما لم يحققه كبار السينمائيين فى العالم، صانعًا مجده الشخصى كفنان سينمائى من الطراز الأول.

يثبت كستوريتشا بفيلمه الجديد، بغض النظر عن الجائزة والتقدير الدولى، أن السينما لا تزال الفن الأكثر تعبيرًا عن العصر، وأن فن الفيلم هو أكثر الفنون قدرة على تجسيد لوعة الفنان والتعبير عما يجيش فى صدره من غضب وحب وتمرد وعنف وقسوة ورقة تصل إلى حد الشفافية الشاعرية فى آن. إن فيلمًا مثل «أندر جروند» ليس فقط شهادة لصانعه، بل وانتصار لفن التعبير من خلال السينما. فى هذا الفيلم الجديد تطويع للأدوات الفنية مع تأثر لا شك فيه بفنون المسرح والأوبرا والفن التشكيلى والموسيقى، لكن هذه الفنون جميعها تذوب داخل الخصوصية الفريدة لفن الفيلم، فتتحقق السينما الخالصة التى لا تشبه فنًا آخر ولا يمكن الاستمتاع بها سوى فى كليتها وشموليتها.

ميزة فيلم كوستوريتشا الكبرى أنه عمل لا شبيه له فى السينما العالمية. إنه قد يبدو حقًا متشابهًا فى أحد جوانبه مع بعض ما صنعه فيللينى، فى سخريته الحادة وروحه المرحة التى تغلف موضوعه الوحشى القاسى، لكن «أندر جروند» ينتمى أولا وأساسًا إلى سينما كوستوريتشا نفسه، ابن ثقافته وعصره، وقدره الذى جعله لا يستطيع الفكاك من أسر التربة التى نشأ عليها، بمشاكلها المستعصية وعنفها الذى جعلها تعيش طوال نصف قرن، مأساة من نوع فريد. وهذا تحديدًا ما يعبر عنه الفيلم من خلال دراماه الهائلة التى تستغرق ثلاث ساعات كاملة، لا تتوقف خلالها الموسيقى الغجرية المتوحشة أبدًا، حتى لتبدو كما لو كانت تدفع الممثلين إلى الركض كما لو كانوا لاعبين يشاركون فى ماراثون طويل بطول كوكبنا الأرضى نفسه، أو مهرجين فى سيرك، مدفوعين دفعًا إلى الاستمرار فى تقديم استعراضاتهم الغريبة أمام نظارة قساة يطلبون المزيد والمزيد حتى النهاية ـ الكارثة.

يروى الفيلم قصة «بلد كان اسمه يوغوسلافيا»، عاش أكذوبة كبيرة منذ ما قبل ولادته إلى يومنا هذا. ونتيجة لهذه الأكذوبة، استمرت طوال نصف قرن عمليات الغش والتدليس والضحك على النفس، وتواصلت عمليات قتل الإنسان لأخيه الإنسان تحت شتى المبررات، فى دراما دموية عبثية لا مثيل لها، لا تزال حتى اليوم مستمرة أمام أنظار العالم بأسره دون أن يملك لها فعلا يوقفها.

فى الفيلم خمس شخصيات رئيسية، لكن الصراع فيه يتركز حول شخصيتين: ماركو وبلاكى، ربما كمعادل للصراع الشهير بين قابيل وهابيل دون أن يكونا شقيقين بالضرورة، ودون أن يكونا معادلين للخير والشر على نحو تبسيطى. وإضافة إلى هؤلاء الاثنين هناك نتاليا، المغنية الحسناء التى يحبها الاثنان ويتمناها كل منهما لنفسه، وهناك أيضًا إيڤان شقيق ماركو، وجوفان ابن بلاكى، بدأ الفيلم مع تساقط القنابل النازية فوق بلجراد عام ١٩٤١، وينتهى والحرب لا تزال دائرة بين كل الأطراف فى يوغوسلافيا عام ١٩٩١، وكلهم مسئولون عنها كما يشير الفيلم بوضوح موجهًا إدانته للجميع على السواء.

وبين البداية والنهاية، يموت البعض ويعيش البعض الآخر، لكن الجميع يظهرون مجددًا فى النهاية يحتفلون ويرقصون ويلهون غير عابئين بما يدور بينهم من قتل وسفك دماء، بل إن قطعة الأرض الصغيرة النائية التى يقفون عليها، تنفصل عن الأرض وتتحرك بعيدًا كجزيرة منعزلة فى مياه البحر الأدرياتيكى، إيذانًا بالمصير الذى انتهت إليه يوغوسلافيا التى تغرق فى بحر هائل من الأكاذيب. وتلك الأكاذيب كانت دائمًا هناك منذ البداية كما سنرى.

يستغل الصديقان ماركو وبلاكى الغزو النازى لبلدهم فيقومون بالسرقة والنهب ويبرز بينهما ماركو بذكائه الحاد ووجه الثعلبى ونزعته الانتهازية النفعية، أكثر من بلاكى الطفولى الوجه، الذى يبرر أفعاله لنتاليا معتبرًا نفسه روبين هود، يسرق من الأغنياء لكى يحمل لها الهدايا الثمينة، لكنها تفضل عليه الضابط النازى الذى يمنحها الإحساس بالحماية. وهو اختيار واضح يعكس انتهازيتها التى تتفق مع انتهازية ماركو.

يندمج الرجلان فى المقاومة السرية للنازية مع الاستمرار فى القيام بأعمال السرقة وتجارة الحرب، ويشارك ماركو فى الاجتماعات السرية للحزب الشيوعى التى تنعقد تحت الأرض فى أقبية سرية، ويقوم بتخبئة مجموعة من رجال المقاومة فى القبو الكبير تحت منزل جده، لكى يصنعوا الأسلحة لمقاومة النازيين. أما إيڤان، الشقيق الأصغر لماركو فهو شاب مصاب بمرض التأتأة، يعمل فى حديقة الحيوانات فى المدينة، ويعقد صداقة خاصة مع قرد من فصيلة الشمبانزى. ومع القصف الألمانى العنيف تصاب الحديقة. وتدمر القذائف الأقفاص وتهرب الحيوانات بينما القنابل تتساقط حولها فى مشهد أقرب إلى مشاهد الجحيم الأرضى الذى تصفه الأعمال الأدبية. ويلجأ إيڤان أيضًا مع قرده المحبب إلى الملجأ تحت الأرض، مع ڤيرا زوجة بلاكى التى سرعان ما تموت أثناء الولادة، فتصبح الفرصة سانحة أمام بلاكى للزواج من نتاليا، لكن نتاليا ترفض وتتمادى فى علاقتها مع الضابط النازى فرانز. فيقوم بلاكى باختطافها، ويطلق الرصاص على فرانز، لكنه لايموت بل ويلحق ببلاكى ويقبض عليه ويقوم بتعذيبه تعذيبًا وحشيًا، غير أن ماركو ينقذه بعد أن تخفى فى زى طبيب، ويقوم ماركو بإخفاء بلاكى مع الآخرين فى القبو، ويخطط للاستيلاء على قلب نتاليا لنفسه. وفى عام ١٩٤٤ يبدأ قصف الحلفاء للمدينة فيدمرون ما أبقى عليه النازيون، ثم تنتهى الحرب. لكن ماركو يوهم الرجال المختبئين أن الحرب لا تزال مستمرة أو أنها فى الحقيقة انتهت لصالح الألمان، عن طريق إذاعة بيانات مزورة بالراديو عن انتصارات النازيين داخل القبو، لكى يضمن بقاءهم بعيدًا عن العالم، تحت الأرض، ويضمن بالتالى ابتعاد بلاكى المتهور الأحمق عن طريقه.

النظام الجديد

ويستمر الوضع على ذلك النحو لمدة خمسة عشر عامًا، تتغير خلالها يوغوسلافيا، وتبرز شخصية تيتو كديكتاتور لا يشق له

الإشارات والتنبيهات

غبار، ويبرز أيضًا ماركو فى ظل النظام الجديد باعتباره شيوعيًا مخلصًا ورجلا من رجال المقاومة، ويصبح مع نتاليا من الذين تعبدهم الجماهير. أما بلاكى، فيصنع منه ماركو بطلا فى أنظار الرأى العام ورمزًا من رموز المقاومة موهمًا الجميع أنه مات فى إحدى عمليات المقاومة، بل ويقنع السلطات بصنع فيلم عن بطولاته أثناء الحرب. ويستمر الآخرون فى العيش تحت الأرض فى سعادة تحت وهم أنهم هكذا يعيشون بعيدًا عن التهديد والخطر، يستمرون فى صنع الأسلحة استعدادًا لشن حرب مقاومة شاملة، ويصنعون دبابة كبيرة، بل ويقيمون حفلا لتزويج جوفان ابن بلاكى من هيلينا. وأثناء الحفل الذى يحضره ماركو ونتاليا، وفى لحظة ثمالة، تعترف نتاليا لبلاكى بحبها لماركو، وتطلعه على حقيقة خيانة ماركو له. ويواجه بلاكى صديقه بالحقيقة ويقدم له مسدسًا للانتحار، لكن ماركو يطلق النار على ساقيه لكى يظل على قيد الحياة، ويثير صوت الطلقات القرد الذى تسلل داخل الدبابة فيطلق القذائف من على الدبابة محطمًا سقف القبو. ويهرب بلاكى مع ابنه، يحملان السلاح، ويقتربان من رجال مطلقين حول معدات إضاءة، ويلمح بلاكى بينهم فرانز الضابط النازى دون أن يدرك أنه مجرد ممثل يقوم بالدور فى فيلم عن بطولات بلاكى نفسه أثناء الحرب، فيطلق النار على ممثل دور النازى وعلى الممثل الذى يقوم بدوره هو نفسه، ويثير الفزع بطلقاته العشوائية على طاقم العاملين بالفيلم.

وفوق أرض القبو، يدرك ماركو أن اللعبة انتهت، فيحرق البيت ويهدم القبو ويهرب الاثنان عبر شبكة القنوات السرية التى تربط بين عواصم أوروبا، ويغرق جوفان خلال سباحته فى الدانوب مطاردًا شبح عروسه الوهمى، وتقبض الشرطة على بلاكى.

الحقيقة والخيال

وفى مصحة نفسية عام ١٩٩١، يعلم إيفان بحقيقة خيانة شقيقه لبلده الممزق يوغوسلافيا، وعن طريق الشبكة القديمة من القنوات السرية التحت أرضية يعود إلى سلوفينيا حيث نرى بلاكى يقود وحدة من القوات الخاصة. وفى إحدى القرى المدمرة يشاهد إيفان شقيقه ماركو الذى أصبح مقعدًا لكنه لا يزال يمارس تجارة المخدرات والسلاح، ويبيع إلى كل الفصائل المتحاربة فى البلد، فينقض عليه يضربه بعصاه إلى أن يتصور أنه قتله، فيسارع إلى شنق نفسه على شجرة قريبة إلا أن ضابطًا مجهولا من فصيل آخر هو الذى ينهى حياة ماركو ونتاليا ويحرق جثتيهما، وهنا يصل بلاكى ويعلم بحقيقة الجثتين فيبكى بحرارة حبيبته نتاليا. ويعود بلاكى مع مجموعة من رفاقه الذين يتولى حمايتهم، بعد ثلاثين سنة إلى القبو القديم المهجور، يتبع صوت ابنه الذى يأتيه عبر القنوات التحت أرضية، سابحًا إلى أن يصل إلى بقعة نائية فوق الأرض يجتمع عليها كل الذين عرفهم فى الماضى والحاضر، الأصدقاء والأعداء بما فيهم ماركو ونتاليا، والجميع يرقص ويغنى إلى أن تختفى بهم الجزيرة بعيدًا. وينتهى واحد من أكثر الأفلام جرأة وبلاغة فى التعبير البصرى والفنى.

هذا فيلم عن الكذب عندما يتأصل داخل النفس البشرية ويصبح جزءًا ملازمًا وأصيلا فى داخلها، مدمرًا صاحبه والآخرين من حوله. وفى مشاهد عديدة من الفيلم هناك أكاذيب وأكاذيب مضادة. أولها أكذوبة أن ماركو يحب نتاليا، وهو فى الحقيقة يشتهيها ويريد أن يستولى عليها لنفسه تحقيقًا لأنانيته الشخصية تجاه صديقه بلاكى. وهناك أكاذيب بلاكى نفسه على زوجته بشأن علاقته بنتاليا، وكذبه على نتاليا وعلى نفسه عندما يتحدث عن الحب بينما يريدها هو تحت ضغط الشهوة المجردة أيضًا. وهناك أكاذيب نتاليا على الجميع: فرانز وبلاكى وماركو، الذين توهمهم جميعًا بالحب بينما لا تحب هى أحدًا منهم، بل تحب نفسها أولا وأخيرًا.

وهناك الكذبة الأكبر من جانب ماركو على صديقه والآخرين عندما يوهمهم أن الحرب مازالت مستمرة حتى يدفنهم إلى الأبد تحت الأرض. وهناك كذبة النظام السياسى العام على الجميع بأنه يصنع الخير والتقدم والحرية والديمقراطية، ويحقق لهم السعادة ويرفع صورة يوغوسلافيا عاليًا بين الشعوب، بينما الحقيقة أن الناس يعيشون معاناة هائلة، تتدهور بهم الحياة بينما يتباهى تيتو مع زواره بإنجازاته. وهناك أخيرًا كذب الناس على أنفسهم وإيهام أنفسهم بأنهم يعيشون فى سعادة تحت الأرض - إشارةً إلى القبو الأكبر الذى يعيش فيه الجميع - بعيدين عن المشاكل، راضين بما يتناولونه من فتات الطعام الذى يأتيهم به ماركو، الذى يمكن اعتباره معادلا دراميًا لتيتو، فهو أحد رجاله المقربين بل وصديق شخصى للزعيم كما يتردد طوال الفيلم.

الجحيم الأرضى

ويستخدم كوستوريتشا فى فيلمه الغريب هذا مشاهد تسجيلية لاستقبالات تيتو واحتفالاته، كما يستخدم مشاهد تسجيلية لجنازته بعد موته فى أوائل الثمانينيات، بل ويجعل ماركو يظهر فى إحدى الصور الفوتوغرافية إلى جوار تيتو.

الكذب فى فيلم «أندر جروند» يتم التعبير عنه بشكل مادى تمامًا يصل فى لحظات كثيرة إلى المباشرة والقسوة والمادية الصرف فى تصوير نتائجه التى تتجسد فى القتل والقتل المتبادل وسفك الدماء على الأرض اليوغوسلافية. لكنها ليست بالتأكيد مادية ماركس العقلانية ذات الأبعاد الطبقية، بل مادية باكونين الفوضوية الرافضة لكل الأطراف والتى تدين الجميع وتصمهم بالشر. وتلتقى الفوضوية الفكرية هنا بفكرة سارتر عن الجحيم لكن دون البطل الوجودى الذى يدفع الثمن. ربما كانت الشخصية الوحيدة البريئة فى الفيلم كما يقول كوستوريتشا هى شخصية إيفان الحالم الأقرب إلى الأطفال فى حبه للحيوانات، لكنه مع الأسف لا يلعب دورًا كبيرًا فى تلك الدراما الهائلة، بل يظل إلى حد كبير على الهامش، ربما أيضًا تأكيدًا على عزلته الوجودية.

ولا يكتف كوستوريتشا فى فيلمه استلهاماته من الماركسية والوجودية واللوضوية وردوده عليها فى الوقت نفسه، بل ويستلهم أيضًا من الفرويدية فى علم النفس، والكلبية الفلسفية، والكافكاوية والشيكسبيرية والعبث فى المسرح. وهو يستخدمها كلها فى وضع ملامح شخصيات فيلمه. وعلى الرغم من قتامة الفيلم وسوداويته، فإنه يشع بروح الكوميديا والمرح والسخرية، حتى ليبدو لنا كما لو أننا نشاهد إحدى الهزليات الشهيرة من مسرح موليير، لكن فى قالب أقرب إلى السريالية كمذهب فنى. إنها سيريالية هذا العالم الذى يحيا طوال نصف قرن سلسلة من الأكاذيب، ينام ويصحو عليه حتى إنها تصبح بمثابة غذائه اليومى.

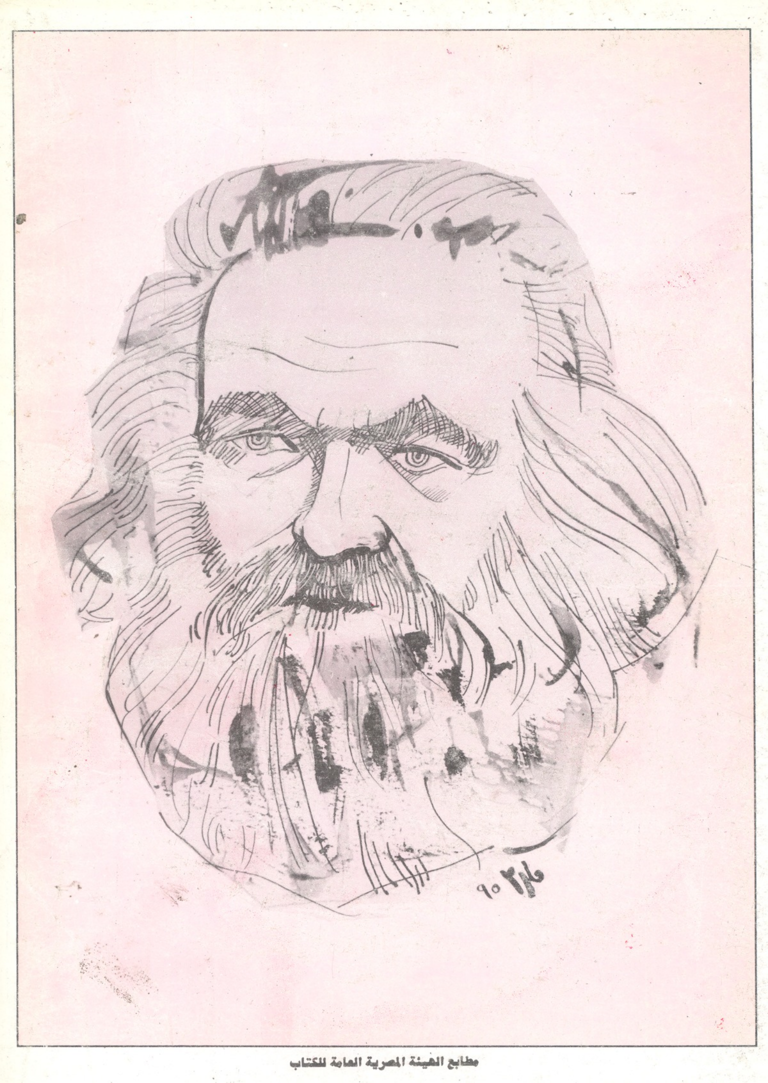
تقول نتاليا فى بداية الفيلم وهو يحدثها عن الحب: إنك تكذب بطريقة جميلة للغاية!

وفى الفيلم تصوير كاريكاتورى فاضح للأيديولوجية التى تكرس عبادة الفكرة دون رؤية الواقع، كما فى شخصية «بلاكى» ومن ثم تقديس دور الفرد أو تقديس الفرد نفسه الذى يصبح هو التجسيد الحى للفكرة الأيديولوجية، مع إنكار الذات. إن بلاكى الذى يرفض حتى بعد خروجه من تحت الأرض أن يصدق أن الحرب انتهت هو عبد الأيديولوجيا التى دونها يتلاشى إلى العدم ويموت. ■

أمير العمرى

الغلاف الأخير
كارل ماركس

بريشة الفنان: مكرم حنين



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب